

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Rüya Kılıç

Osmanlıda SEYYİDLER ve ŞERİFLER



KitapYAYINEVİ



KİTAP YAYINEVİ – 86
TARİH VE COĞRAFYA DİZİSİ – 35
OSMANLIDA SEYYİDLER VE ŞERİFLER/RÖYA KILIÇ

© 2005, KİTAP YAYINEVİ LTD

YAYINA HAZIRLAYAN
EKREM ÇAKIROĞLU

DÜZELTİ
NURETTİN PİRİM

DİZİN
TUBA ÇAYDAR

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK RESMİ
III. MURAD'IN ŞEHZADESİNİN SÜNNET DÜĞÜNÜNDE SEYYİDLERİN GEÇİŞİ,
NAKKAŞ OSMAN, SURNÂME-İ HÜMAYUN, ATMEDANİ, 1582

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
DEREBOYU CAD. ZAGRA İŞ MRK.
B BLOK NO:1 34398 MASLAK-İSTANBUL
T: (0212) 285 11 96
: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
HAZİRAN 2005, İSTANBUL

ISBN 975 8704-93-1

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
CİHANGİR CADDESİ, ÖZÜÇÜL SOKAĞI 20/1-B
BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
T: (0212) 292 62 86 F: (0212) 292 62 87
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler

RÜYA KILIÇ



Kitapyayinevi

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ, AHMET YAŞAR OCAK 7

Önsöz 10

Giriş 12

I-OSMANLI ÖNCESİ İSLAM DÜNYASINDA SEYYİDLER VE ŞERİFLER 32

II-OSMANLIDA SEYYİD VE ŞERİF KİMDİR? 62

III-KURUMSALLAŞMA, İMTİYAZ VE SINIRLAR 79

IV-TOPLUMSAL DOKUDA SEYYİDLER VE ŞERİFLER 111

SONUÇ 135

TABLO: OSMANLI DEVLETİ'NDE NAKİBÜ'L-EŞRAFLAR 137

EKLER 139

NOTLAR 147

KAYNAKÇA 170

Dizin 177

SUNUŞ

Peygamberle başlayıp ilk dört halife devrinin sonlarına kadar, Arap toplumunun geleneksel siyasî ve toplumsal kurumlaşmasının üstüne İslam'ın getirdiği evrensel değerleri koyarak oluşan, kişisel özgürlüğe ve toplumsal eşitliğe dayalı İslam toplumu, 7. yüzyılın son çeyreğinde geri dönülmeyecek bir değişimin içine girdi. Kureyş aşiret federasyonunun üyesi Ümeyye Oğulları, aynı federasyonun diğer üyesi Hâşim Oğullarıyla İslam'dan çok önce aralarında zuhur eden iktidar kavgasına, 661 yılında son noktayı koydular. Sabırlı bir bekleyiş ve entrikacı bir siyasetle Peygamber'in vefatından fazla bir zaman geçmeden, vaktiyle onlara kaptırdıkları siyasal otoriteyi tekrar ele geçirdiler. Muaviye b. Ebî Süfyan'ın politik entrikalarıyla baş edemeyen dördüncü "râşit" halife Hz. Ali, "Hakem olayı" ile, siyasal bir hata işleyerek yetkisini tartışılır hale getirdi ve sonuçta devretmek zorunda kaldı.

Bu, Peygamber'in bütün hayatı boyunca İslam inancı altında toplamaya çalıştığı Arap toplumu içinde, onun ölümünden sonra ortaya çıkan bir dizi iç savaşın geldiği son noktaydı. Bu son nokta, İslam toplumunun yalnız siyasal yapısını değil aynı zamanda inanç yapısını da derinden etkileyerek onu üçe böldü: Hariciler, Şiiler ve Sünniler.

Muaviye'nin hilafete geçişi, İslam tarihindeki ilk ve en büyük siyasal değişimin habercisi oldu. Bu değişim, İslam'ın getirdiği evrensel değerleri, kişisel özgürlüğe ve toplumsal eşitliğe dayalı geleneksel yapısıyla Peygamber'in öncülüğünde birleştiren İslam toplumunun, bundan böyle Doğu Roma'nın siyasal gelenekleri üzerine kurulan saltanat sistemine geçişini başlatıyordu.

Ümeyye Oğullarının ilk saltanat yılları, yine entrikalar ve kanlı olaylarla geçti. Hz. Ali'nin büyük oğlu Hasan, hilafet hakkından vazgeçtiğini resmen ilan etmesine rağmen zehirlenerek öldürüldü. Muaviye'nin oğlu Yezid ise, babasının elinden entrikayla alınan hilafet hakkının kendisine ait olduğunu söyleyerek ortaya çıkan küçük oğul Hüseyin'i ve ailesinden çoğunu Kerbelâ'da trajik bir şekilde katletti.

Bu trajik olaylar, en az işaret edilen siyasal değişim kadar, İslam'ın sonraki tarihi göz önüne alındığında, belki daha da önemli bir başka değişimin kapısını açtı: İslam toplumu, Hz. Ali'nin İslam içindeki yerine bakış itibarıyla iki ana kesime bölündü. Bu kesimlerden genel olarak Şîlik (*Şîa*) diye bilinen birincisi, onu inançlarının merkezine oturttu. Daha sonraki bir devirde Ehl-i Sünnet ve Cemâat (yahut *Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa*) adıyla anılacak diğeri ise, ona Peygamber'in en yakın akrabası ve ilk İslam büyüklerinin en önde gelenlerinden biri ve "Râşid Halifeler"ın dördüncüsü olarak bakıyordu. Her ne kadar Hz. Ali'ye ve soyundan gelenlere diğeri ilk üç halifeye nazaran daha fazla bir sempati ve tazim hissi beslemekteyse de, bu onları kutsallaştırma derecesine varmıyordu.

Bununla beraber, her iki çevrede de Hz. Ali'nin iki oğlunun, daha genel bir ifadeyle Peygamber'in soyundan gelenlerin, zamanla Araplar'ın eski soy asaletine verdikleri özel önemin bir anlamda yeniden diriliş i idi. Böylece Peygamber'in –geleneksel Arap telakkisinin aksine– kadın üzerinden devam eden soyunun, İslam toplumları içinde ayrıcalıklı bir konum kazandığı görüldü. Bu belli, Peygamber soyunun uğratıldığı haksızlıkların ve yaşadığı trajedinin karşılığı olarak Müslümanların onlara ödediğı bir çeşit kefaretti.

Her hâlükârda, istisnasız bütün İslam devletleri Seyyid ve Şerif (çoğulu Sâdât ve Şürefâ) denilen bu soyu hem siyaseten, hem dinen her zaman saygın tutmaya olabildiğı ölçüde riayet ettiler. Bu insanlara İspanya'dan Orta Asya'ya kadar İslam dünyasının hemen hemen her tarafında, toplumun hemen hemen her kesiminde rastlanabiliyordu. Onların işleriyle ilgilenecek özel kurumlar (Nakîbü'l-Eşrâflık) ise daha Abbasiler zamanında oluşmaya başlamıştı. Zamanla onların imtiyazlarından yararlanabilmek amacıyla sahteleri de (Müteseyyidler) ortalarda görünür oldu.

Rüya Kılıç, bu kitabın açıkça gösterdiği gibi, her şeyden önce bu ilginç konuya, doğru bir tercihle, bir sosyal tarih problemi olarak yaklaşmaktadır. Dolayısıyla bu kitapta, İslam tarihinin ortaya çıkardığı bu ilginç "kutsal soy aristokrasisi"nin Osmanlı çağına ve sahasına yansıyan macerasını, öne çıkan bütün yönleriyle önümüze koyma imkânını başarıyla yakalayabilmiştir. Kitap baştan sona okunduğunda, önce olayın başlangıcı

ve Osmanlı sahasına yansıyışı hakkında son derece derli toplu bir perspektif ediniliyor. Arkasından seyyid ve şerif denilen bu insanların, taşıdıkları unvanların anlamlarının da açıkça gösterdiği üzere, Osmanlı sahasında nasıl bir asalet kimliğinin temsilcisi oldukları, devletin onları ne şekilde bir kurumsallaşmaya tabi tuttuğu ve nihayet çeşitli toplum tabakalarındaki yerleri ve fonksiyonları, analitik bir yaklaşımla ele alınıyor, problemler tartışılıyor.

Kısaca Rüya Kılıç bu kitapla bize Osmanlı toplum tarihinin bugüne kadar üzerinde pek durulup çalışılmamış önemli bir kesitin tarihini, arşiv belgelerinden ve diğer yazılı orijinal kaynaklardan oluşan zengin bir literatüre dayalı olarak başarıyla sunuyor.

AHMET YAŞAR OCAK

Nisan 2005

Osmanlı Devleti'nin siyasi, ekonomik ve sosyal tarihine ilişkin çalışmalar yaklaşık bir yüzyıldır artan bir hızla devam etmektedir. Ancak siyasi, ekonomik, sosyal, hukukî ve kültürel meseleleri birbirinden soyutlamadan, aksine bunların birbirleriyle olan ilişkilerini göz önüne almak sûretiyle Osmanlı toplumunu inceleyen çalışmaların geçmişinin oldukça yeni olduğu söylenebilir. İşte bu çalışmanın amacı Osmanlı toplumunda müstesna bir mevkiye sahip olan, fakat şimdiye kadar üzerinde durulmayan bir kesimin tarihini bütüncü bir yaklaşımla ele almayı denemektir. Bilindiği kadarıyla, bazı yerli ve yabancı araştırmalarda konuya çeşitli şekillerde temas edilmiştir. Fakat, bunlar ister istemez genellikle yüzeysel kalmaktadır. Hemen belirtmeliyiz ki, burada, İslâm toplumlarının toplumsal yapısında seyyidler ve şerifleri bütün yönleriyle inceleme iddiasında değiliz. Her şeyden önce, bu tür bir grubun tarihini böylesine geniş bir alanda ve uzun bir tarih sürecinde incelemek neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple, araştırmamızı Osmanlı dönemi ile sınırlandırdık. Ancak, giriş bölümünde ayrıntılı olarak açıklamaya çalıştığımız üzere, teknik ve yöntemle ilişkin güçlükler bu dönem içinde de gerek mekân, gerekse zaman bakımından ikinci bir sınırlamayı gerekli kıldı.

İlk olarak, seyyidler ve şeriflerin İslâm dünyasında hangi tarihi şartlar altında doğduğu sorusuna cevap aranmaktadır. Söz konusu bölüm oldukça detaylı gibi görünse de bilindiği kadarıyla böyle bir çalışma ilk defa yapıldığından grubun ortaya çıkışındaki sosyal ve siyasi temellerin bir bütünlük içinde verilmesinin gerekli olduğu düşünülmektedir. Bu temeller ortaya konulduktan sonra, konunun muhtelif İslâm ülkeleri ve Osmanlı dönemindeki tarihçesi eldeki malzeme nispetinde ele alınmaya çalışıldı. İkinci bölümde, Osmanlıda seyyid ve şeriflerin kim oldukları, nasıl tanındıkları ve diğer gruplardan farklılıkları üzerinde duruldu. Takip eden bölümde, konunun kurumsallaşma boyutunu teşkil eden yönetimle ilişkiler ve nakîbü'l-eşrâfîlık ile bir imtiyaz alanı olarak beliren iktisadi ve hukukî durumları araştırıldı. Son bölümde ise seyyidlik ve şerifliğin toplumsal dokuda çok özel bir yere sahip olduğu, ilmiyye, sûfiyye ve aşiret kesiminde ol-

mak üzere üç alt başlık altında incelenmesine gayret edildi. Kısaca, çalışmanın bütünü itibariyle grubun, birbirleri ve toplumun diğer kesimleriyle olan ilişkileri göz önünde bulundurularak Osmanlı toplumundaki yerinin belirlenebilmesine olabildiğince dikkat edildi. Buna rağmen farkedilmemiş veya yeterince analiz edilip tartışılmamış meselelerin olabileceğini de kabul etmeliyiz. Bu itibarla bütün bu zikredilen meselelerin tam olarak işlenebildiği iddiası kesinlikle söz konusu değildir. Ancak, elden geldiği nisbette çeşitli arşiv malzemesi yanında tarihi, edebî ve folklorik nitelikli kaynak ve malzemeye dayanılmağa çalışılmıştır. Bununla beraber, ulaşılamamış bir takım malzemenin mevcudiyeti ihtimalini göz ardı edemeyiz.

Son olarak, bu araştırma "Osmanlı Devleti'nde Seyyidler ve Şerifler: XIV-XVI. Yüzyllar" konulu doktora tezinin kısmen geliştirilmiş şeklinden ibâret olup çalışmanın her safhasında ilgi ve yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım, Sayın Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak ve Oktay Özel'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca, eleştiri ve yardımları için Mehmet Öz, Hulusi Lekesiz, Fahri Unan ve Yunus Koç'a saygı ve şükran duygularımı ifade etmeliyim.

RÜYA KILIÇ

KONU

Geniş bir coğrafi alanda altı yüz yıl gibi uzun bir zaman varlığını sürdüren Osmanlı devleti, çeşitli kültürlerle etkileşimde bulunmakla birlikte esas olarak İslam uygarlığı çevresi içinde yer almıştır. İdari, siyasi ve kültürel yaşamında kendini büyük ölçüde hissettiren İslami miras, Osmanlı toplumsal yapısında da kendini göstermiştir. Bu mirasın en dikkat çekici örneklerinden biri şüphesiz seyyid ve şeriflerdir. Çünkü Osmanlı'da seyyidlik ve şeriflik İslami toplumsal gelenek üzerine kurulu özel bir alanı ifade etmektedir.

Konuyu bizim için ilginç kılan bir diğer husus ise, Osmanlı toplumunun çözülmesi yönündeki kapsamlı araştırmaların bir parçasını oluşturma isteğidir. Toplum tarihinin kurulabilmesi için öncelikle toplumun bileşenlerinin ortaya konması gerekir. Oysa Osmanlı tarihçiliği henüz Osmanlı toplumu hakkında son sözü söyleyebilmekten oldukça uzak görünüyor. Bu konuda egemen sınıfların yanı sıra farklı sosyal grupları da sistemli bir biçimde incelemek zorundayız. Ancak bu tür çalışmalardan elde edilecek sonuçlar ışığında toplumu bütün olarak ele almak mümkün olabilecektir. Elinizdeki çalışmada, seyyid ve şeriflerin araştırılması ile bir yandan toplumun hemen hemen hiç incelenmemiş bir grubu olabildiğince gün ışığına çıkarılırken, diğer yandan da Osmanlı toplumunun bütününe yönelik sentetik çalışmalara veri sağlanması ümit edilmektedir.

Niçin seyyid ve şerifler? Yukarıda söylenenler dışında, onların oldukça farklı bir zümre oluşlarının zihinlerde uyandırdığı ilgiyi de eklemek gerekir. Bilindiği üzere, Osmanlı egemenlik ve yönetim anlayışı toplumu olabildiğince hareketsiz görme çabasındadır. Halbuki bu tarihdışı durağan toplum algısının içinde bazı karmaşık toplumsal gruplar ve ilişkiler ağı ile karşılaşırız. İşte seyyid ve şerifler bunlardan biridir. Zaman ve mekânda herhangi bir kıstasa uymaksızın, kısa tanımlarla onları açıklamaya çalışmak veya teşkilatlarını tasvir etmek onları anlamaya yetmeyecektir. Onları hangi siyasi-toplumsal süreçlerin ortaya çıkardığı, diğer toplum kesimle-

rinden nerelerde ve ne ölçüde farklılaştıkları konuları kendi yapısal özellikleri ışığında burada cevap bulmaya çalıştığımız soruların başında gelmektedir. Bu konuda takip ettiğimiz yöntemi, birbirleriyle ve toplumun diğer gruplarıyla ilişkilerini göz önünde bulundurarak Osmanlı toplumu içindeki yerlerini belirlemek şeklinde özetleyebiliriz.

Seyyid ve şeriflerin toplum içindeki özel konumlarının ancak bu yolla ortaya çıkarılabileceği açıktır. Bununla birlikte, söz konusu ilişkiler ağını belirlemek görüldüğü kadar kolay değildir. Çünkü gerek yöntem, gerekse kaynakların seçimi ve kullanımında bir dizi zorlukla karşılaşmaktayız. İlk güçlük soyutlanmış bir insan topluluğunun değil, karmaşık bir toplumsal ilişkiler bütününe ele alınması zorunluluğundan kaynaklanıyor. Konumuz her ne kadar seyid ve şerifler olsa da onların toplumsal ilişkilerine bağlı olarak daha geniş bir toplumsal çerçeveyi dikkate almak gerekmektedir. Böyle bir bakış açısı beraberinde sınırsız ve başa çıkılmaz bir malzeme yığını getirdiğinden, çalışmaya zaman ve mekân boyutlarında bazı sınırlamalar getirmek kaçınılmaz olmuştur.

Zaman olarak 14.-16. yüzyıllar, mekân olarak ise Anadolu seçilmiştir. Yaklaşık altı yüzyıl gibi uzun bir sürenin incelenmesi teknik anlamda imkânsız olduğundan, kuruluştan klasik dönem olarak kabul edilen 16. yüzyıl sonuna kadarki zaman dilimi araştırmaya esas alındı. Çünkü bu tarihlerden itibaren Osmanlı düzeninin geçirdiği esaslı değişimden etkilenen seyid ve şerifler farklı bir görünüm kazanmaya başlamıştır. Bu değişimin incelenmesi apayrı bir çalışmanın konusudur. Aynı şekilde, mekânın Anadolu ile sınırlanması da teknik ve yönetime ilişkin benzer zorluklardan kaynaklanmıştır. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, özellikle arşiv malzemesinin kullanımında da ikinci bir sınırlamaya gidilmiştir. Arşiv malzememizin önemli bir kısmını oluşturan tahrir defterleri, evkaf kayıtları ve şer'îye sicilleri bütün Anadolu için birlikte incelenemeyeceğinden, söz konusu kaynaklar bağlamında bölge seçimi yöntemine başvuruldu. Sebebini aşağıda açıkladığımız bu seçimde bölge düzeyinde Orta, Doğu ve Güneydoğu Anadolu, özel olarak da Orta Anadolu'da Sivas, Konya ve Kayseri, Doğu Anadolu'da Harput, Bitlis, Kars ve Erzurum, Güneydoğu Anadolu'da ise Diyarbakır, Antep, Malatya ve Mardin üzerinde duruldu. Orta Anadolu'daki seçiminiz, bu üç

şehrin eski Selçuklu yerleşim birimleri olarak daha Osmanlı öncesi devirlerden itibaren seyyidlerin rağbet ettikleri yerler olmasından kaynaklanmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da ise, seyyidlerin aşiret hayatı içinde oynadıkları önemli roller öne çıkar. Yine, söz konusu bölgeler Alevi Türk, Sünni Türk, Alevi Kürt, Sünni Kürt gibi değişik sosyoetnik oluşumlar içinde seyyid ve şeriflerin yerini belirleme olanağı sağlamaktadır. Günümüzde seyyidlerin ocak ve aşiretlerle ilişkileri konusunda saha araştırmasıyla desteklenen antropoloji çalışmalarına ihtiyaç vardır. Söz konusu alanda şahısların ellerinde bulunan ve çoğu zaman kıskançlıkla korunan belgeler, sözlü kültürle desteklendiğinde günümüz toplum yapısına olduğu kadar Osmanlı dönemine de önemli bir katkı sağlayabilecektir

Bu çalışmada karşılaşılan önemli bir diğer güçlük de kavramsal ve kuramsal çerçeve olmuştur. Tamamen belgelerin etkisinde kalılabileceği gibi, sosyolojik kuramların çekiciliğine kapılarak belgeler zorlanıp kuramlara uydurulabilirdi. Modern sosyolojinin kuramsal şablonlarının tarihsel araştırmalarda kullanılmaya kalkılması her zaman olumlu ve anlamlı sonuç vermeyebiliyor. Bu yüzden, çalışmada tutulan yöntem ve kullanılan kavramlar esas olarak konu ve malzemenin kendisinden türetilmiştir. Osmanlı ve İslam toplumlarının incelenmesinde yeni kavram ve kuramların oluşturulmasının gerekliliğine inanıyoruz. Elinizdeki çalışmanın bu yönde mütevazı bir katkı sağlayacağı umulur.

Çalışmaya başlarken düşündüğümüz inceleme yöntemi grup biyografisiydi. Grup biyografisi yöntemi, biyografik verilere dayanarak bir grubun siyasi, sosyal, ekonomik durumu ve toplum içindeki işlevini belirlemeyi amaçlar. Şeyhülislamlar için *Devhatü'l-meşâyih*, vezirler için *Hadi-katü'l-vüzerâ*, ulema ve şairler için tezkireler ya da belli bir bölgenin ünlü kişilerine yönelik olarak kaleme alınan biyografi eserleri Osmanlı devletinde grup biyografisinin uygulanmasına olanak vermektedir. Fakat araştırmanın ilerleyen aşamalarında bu yöntemin sadece biyografik eserler kullanarak seyyid ve şeriflere tam olarak uygulanamayacağı görüldü. Zira biyografik eserlerden elde edilen bilgiler grubun sadece bir kısmını, yani öne çıkmış veya devlete eklenmiş kesimini ifade etmektedir. Oysa bir grup tipolojisinden bahsedebilmemiz için söz konusu eserlere girememiş olan-

ların bulunduğunu ve bunların özelliklerinin neler olduğunu da bilmeliyiz. Diğer taraftan, seyyid ve şeriflerin tek ortak noktalarının doğumla elde ettikleri asalet olduğu unutulmamalıdır. Böylece bir şeyhülislam, kadı veya şeyh seyyid ile sıradan bir tüccar, esnaf veya köylü seyyid arasında ortak biyografik verilere ulaşmanın ve bunlara dayanarak bir seyyid tipolojisi oluşturma- nın güçlüğü ortadadır. Bir şeyhülislam ile köylü seyyidi birbirine bağlayan, soylarıdır. Dolayısıyla seyyid ve şeriflerin incelenmesi biyografik eserler dışında arşiv malzemesi ve farklı kaynak türlerinin bir arada kullanılması zorunlu kılmaktadır.

KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

Bu aşamada kullanılan malzemenin tanıtımının, konunun ve yöntemin daha iyi anlaşılması için gerekli olduğunu düşünüyoruz. Kaynaklarımızı genel olarak şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

1. Nakibü'l-eşraf Defterleri:

Nakibü'l-eşraf defterleri, Osmanlı devletinde kimlerin seyyid-şerif olarak kabul edildiği ve bilhassa yönetim çevrelerinin seyyidler ile müteseyyidlerin (sahte seyyidler) ayrılması konusundaki hassasiyetine dair zengin malzeme ihtiva ederler. Görebildiğimiz kadıyla 38 defter olup İstanbul Müftülüğü Şer'îye Sicilleri Arşivi'nde bulunmaktadır. Defterleri konularına göre nakibü'l-eşrafların verdikleri seyyidlik hüccetlerini içeren defterler, bunların ıcmalleri, teftiş defterleri ve nakibü'l-eşraf atamalarına ilişkin defterler olarak ayırmak mümkündür. Birinci grupta yer alan defter türü, seyyidlik veya şeriflikleri nakibü'l-eşraflar tarafından kabul edilen kişilere verilen hüccetleri içerir. ıcmallerde, nakibü'l-eşrafların verdikleri hüccetlerdeki isimler alfabetik sırayla sunulmaktadır. Bu defterler, herhangi bir seyyidlik iddiası üzerine merkezden yürütülen inceleme esnasında söz konusu isimlerin kayıtlı olup olmadığını bulmakta kolaylık sağlaması için mevcut hüccetlere dayanılarak kaleme alınmış olmalıdır. Adından da anlaşılacağı üzere teftiş defterleri muhtelif bölgelerdeki seyyidlerin teftişi ve müteseyyidlerin men'i için düzenlenmişlerdir. Ayrıca yakın dönemlere ait defterlerde nakibü'l-eşraf kaymakamlarının tayini ve seyyidlerle ilgili muhtelif kayıtlar bulunmaktadır.

2. Seyitlikle İlgili Muhtelif Belgeler:

İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi İbnü'l-Emin (Ensab), Ali Emiri tasnifleri, Bab-ı Defteri Anadolu Muhasebesi Kalemi (D.AMH) ve Maliyeden Müdevver kayıtlarından nakibü'l-eşraf ve seyyidlerin mevacipleri hakkında değerli bilgiler edinebiliyoruz.

3. Mühimme Defterleri:

Mühimmelerdeki belgeler çoğunlukla seyyidlik davalarının sıkı tefişi, vergi sürtüşmeleri, müteseyyidler, onların halk ve ehl-i örf ile ilişkileri noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu sebeple, Osmanlı toplumunun birer üyesi olarak seyyidler-şerifler konusunda birinci derecede önemli kaynaklardır.

4. Şer'îye Sicilleri:

Şer'îye sicilleri, seyyid ve şeriflerin, devlet temsilcileri, birbirleriyle ve halkla olan ilişkilerinin yargıya yansıyan yüzünü oluştururlar. Siciller, mühimmelerle birlikte olağandışı kayıtları verirken bizim için gerçekten eşsiz malzeme sunarlar. Çünkü bunlardan sıra dışılıklar yanında, yeri geldikçe olağan ve gündelik hayata ilişkin zengin veriler elde edilebilir. Bu kaynak türünün kullanımında çalışma kapsamındaki şehirler esas alındı. Bu alanda incelenen zaman kapsamında yer alan siciller, Harput, Mardin, Karaman, Konya, Kayseri ve Antep'e aittir. Söz konusu yerlerin 16. yüzyıl sonuna kadarki bütün sicillerine bakılırken özellikle Harput'ta olduğu gibi konumuzla ilgili verdikleri değerli bilgilerden dolayı zaman dilimi 17. yüzyıla kadar taşındı. Ancak bu yüzyılın sicillerinin taranmasında sondaj yöntemi kullanılmış ve siciller onar yıllık aralar halinde incelenmiştir.

5. Tahrir Defterleri:

Ankara Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadime Arşivi'nde yer alan tahrir defterleri mufassal, icmal ve evkaf olarak üç türdedir. Bunlardan seyyid ve şeriflerle ilgili bilgi mufassal ve evkaf defterlerinde bulunmaktadır. Mufassal tahrir defterlerinde bildiğimiz gibi yetişkin erkek nüfusu şehrin gelir kaynakları ve alınacak verginin belirlenmesi amacıyla kaydedilmiştir. Son yıllarda yapılan tahrir çalışmaları bu defterlerden bölgenin demografik ve sosyoekonomik yapısını ve en az iki defterin karşılaştı-

tırılması ile de yapıdaki değişimi incelemenin mümkün olacağını göstermiştir. Bu çalışmada, ele aldığımız üç bölgenin 16. yüzyıla ait son kayıtlarını kullandık. Zira konumuz tek bir sancak veya vilayetteki seyyidlerin demografik ve sosyoekonomik yapısı değildir. Evkaf defterlerinde ise sancak ve eyaletin vakıfları, gelirleri ve gelirlerin dağıtımı gibi bilgiler yer alır. Evkaf, çoğu zaman mufassallarda vakıflara ilişkin verilen bilgileri tamamlar nitelikte olduğundan incelenen sancak ve vilayetin evkaf ve mufassal kayıtlarının birlikte ele alınmasına dikkat edildi. Bu sebeple, Bitlis, Kars, Erzurum, Malatya, Mardin, Diyarbakır, Maraş, Sivas, Antep, Konya, Beğşehir, Akşehir, Larende, Aksaray, Niğde ve Kayseri'nin mufassalları ile yine mevcut olan Bitlis, Erzurum, Malatya, Diyarbakır, Sivas, Antep, Konya, Beğşehir, Akşehir, Larende, Aksaray ve Kayseri'nin evkaf kayıtları birlikte incelenmiştir. Tahrirlerde, seyyid ve şeriflerin vakıfları, özel statülerinden dolayı sahip oldukları vergi muafiyetleri, ayrıca iskânda oynadıkları önemli rolleri göstermesi açısından da, isim verdikleri yerleşim birimlerinin tespitine yönelik kayıtların kullanılmasına çalışıldı.

6. Menakıbnameler:

Menakıbnameler, tarikat kurucusu veya önemli sufi şahsiyetlerin menkıbelerini anlatmak için kaleme alınan eserlerdir. Bunlar, seyyid-şeriflerin son derece renkli ve bir o kadar da canlı olarak karşımıza çıktıkları eşi bulunmaz kaynaklardır.' Menakıbnamelerde esas olarak seyyid sufilerin diğer sufiler, halkın muhtelif kesimleri, devlet görevlileri ile olan ilişkileri yanında onların Anadolu'nun fethi, iskânı ve İslamlaştırılmasındaki rollerine ilişkin değerli veriler yer almaktadır. Ayrıca menakıbnameler, tasavvufi telakkilerin seyyidlik-şeriflikle olan ilişkisini bulabileceğimiz eserler olmaları sebebiyle de bizim için gerçekten özel bir yere sahiptir. Burada tarikat kurucusu veya önde gelen seyyid sufiler hakkında yazılan menakıbnameler kullanılmıştır. Ancak neredeyse bütün tarikatların kurucusu ve önemli şeyhlerin soyu seyyidliğe dayandığı veya dayandırıldığı için yelpaze oldukça genişlemektedir. Bu durumda ikinci bir sınırlama getirilerek, Osmanlı devletinin siyasi, iktisadi ve sosyal hayatında önemli rol oynayan şahsiyetlerin menakıbnameleri bilhassa yakından incelenmiştir.

Bunlar arasında ilk olarak *Makalât-ı Seyyid Hârûn* ve *Menâkıbu'l-ârifîn*'i zikredebiliriz. Abdülkerim b. Şeyh Musa tarafından 1554-1555 yıllarında kaleme alınan menakıbname, 14. yüzyıl başında Seydişehir'i kuran Seyyid Harun ve faaliyetlerini konu alır. İkinci eserin yazarı ise bildiğimiz gibi Ahmed Eflâkî (ö. 1360) olup eser 14. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınmıştır. *Menâkıbu'l-ârifîn*, doğrudan bir seyyidin menakıbı olmamakla beraber, dönemin meşhur seyyidleri hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir.² Benzer nitelikteki diğer bir eser de Beylikler dönemine ait Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-kudsiyye*'sidir.³ Ayrıca, *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, *Velâyetnâme-i Otman Baba*, *Velâyetnâme-i Abdal Mûsâ*, *Velâyetnâme-i Hacım Sultan*, *Velâyetnâme-i Koyun Baba*, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli* ve *Veli Baba Menâkıbnâmesi* gibi heterodoks sufi çevrelere ait menakıbnameler, Osmanlı'da seyyidler-şeriflerin yeri konusunda bize önemli ölçüde yardım etmektedir. Bunlardan başka, 773 (1371) yılında Şehâbeddin Ahmed el-Vâsıtî tarafından kaleme alınan *Tezkiretü'l-müttakin ve Tebsiratü'l-muktedîn* adlı Arapça menakıbname Ebu'l-Vefa hakkında önemli bir eserdir. Menkıbelerle karışık bir biyografi niteliğindeki bu eserin *Menâkıb-ı Tâcü'l-ârifîn Seyyid Ebû'l-Vefâ* adını taşıyan mütercimi belirsiz Türkçe çevirilerinin çok sayıda yazma nüshalarına rastlanabilir.⁴ Son olarak zikredeceğimiz iki menakıbnameden biri Kadiri tarikatından Eşrefi kolunun kurucusu Eşrefoğlu Rumi'nin (ö. 1469-1470 ?) *Menâkıb-ı Eşrefzâde* adlı menakıbnamesi ve diğeri Nakşibendi şeyhi Emir Buhârî'yi (ö. 1516) konu alan *Menâkıb-ı Emîr Buhârî*'dir.⁶

7. Vekayinameler:

Osmanlı devletinin kuruluş yıllarını anlatırken seyyid-şerif olan önemli şahsiyetler hakkında da bilgiler veren 15. yüzyılda Âşıkpaşazade'nin *Tevârih-i Âli Osman*'ı⁷ ve 16. yüzyılda Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Künhü'l-ahbar*'ı⁸ bu tür içindeki ilk başvuru kaynaklarından. Bunlara yine *Tarih-i Selânik*⁹ ve *Tarih-i Peçevî*'yi¹⁰ de ekleyebiliriz. Sözü edilen kaynaklarda seyyid-şeriflerin Osmanlı yönetim çevreleri ile ilişkileri ve teşkilat ile teşrifata ilişkin çok değerli malzemeye rastlamaktayız. Burada, 17.-19. yüzyıllar arasında Osmanlı devletini tanımak ve tanıtmak maksadıyla Avrupalıların kaleme aldık-

ları ve seyyidlerin hukuki durumları, teşkilat ve teşrifattaki yerleri ile kılık kıyafetleri hakkında bilgiler içeren Michel Baudier'in *Histoire Générale de la Religion des Turcs*,¹¹ Paul Ricaut'un *The History of The Present State of The Ottoman Empire*,¹² Chalcondyle'in *Histoire des Turcs*,¹³ Mouradgea d'Ohsson'un *Tableau Général de l'Empire Othoman*,¹⁴ G. A. Olivier'in *Voyage dans l'Empire Othoman l'Egypte et la Perse*,¹⁵ Th. Spandouyn Cantacasin'in *Petit Traicté de l'Origine des Turqz*¹⁶ ve Niebuhr'un *Description de l'Arabie*¹⁷ adlı eserlerini de bilhassa zikretmek yerinde olacaktır.

8. Siyasetnameler:

Osmanlı toplum anlayışı ve bunun içinde seyyid ve şeriflerin yerinin belirlenmesi bağlamında yararlandığımız siyasetname-nasihatnameler, eski Hint-İran yönetim geleneğinden etkilenecek hükümdarlara ve yöneticilere devlet işlerinin yönetiminde yol göstermek amacıyla hazırlanan eserlerdir. Türk tarihinde bu tür eserlerin ilk örneği, 11. yüzyılda bir Karahanlı hükümdarına sunulan *Kutadgu Bilig*'dir.¹⁸ Selçuklu dönemine ait olarak Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme*'si¹⁹ zikredilmesi gereken bir başka önemli eserdir. İranlı Keykavus b. Kabus'un meşhur eseri *Kabusnâme*²⁰ ise Mercüme Ahmed tarafından Türkçeye çevrilerek II. Murad'a takdim edilmişti. Yine aynı konuda bilgiler içeren, Tursun Beğ'in *Târih-i Ebu'l-Feth*'i²¹ İdris-i Bitlisi'nin *Kanûn-ı Şehinşâhî*'si²² ve Kınalızade Ali'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si²³ temel başvuru kaynaklarıdır. 16. yüzyılın sonundan itibaren ise, nazari meselelerle uğraşan siyasetname ve ahlak eserlerinden farklı olarak yaşanan durumu ve bu durumun nasıl eski haline getirileceği üzerinde duran ıslahat layihalarından toplum anlayışı ve toplum içinde seyyidlerin durumuna yönelik veriler elde edilebilir.²⁴ Bunlar arasında ilk planda sayabileceklerimiz *Hırzû'l-mülûk*, *Kütâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'l-mü'minîn*²⁵ ve Kâtip Çelebi'nin *Düstûru'l-amel li Islâhi'l-halel*'idir.²⁶

9. Seyahatnameler:

Seyahatname türündeki tek kaynağımız ise dönemi çalışma sınırımıza göre biraz geç olan *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'dir.²⁷ Ancak Evliya Çelebi'nin eseri, seyahat ettiği muhtelif bölgelerdeki seyyid-şerifler hakkında verdiği bilgiler ile gözleme dayalı değerli bir eserdir.

10. Biyografi Eserleri:

Biyografik nitelikli eserler başarılarıyla diğerlerinden ayrılan önemli seyyid ve şerif şahsiyetlerin tanınması yanında bunlardan özellikle devlet eklenlenmiş kesimin sosyal tabanının tespitinde kullanılabilmektedir. Osmanlı ulema, vüzera, ümera, meşayih ve üdebası hakkındaki bu eserlerden çalışma esnasında kullanılanların başlıcaları, Mecdî Mehmed Efendi'nin *Hadaiku'ş-şakaik*²⁸, Nev'izade Atâî'nin *Hadaiku'l-hakaik fî Tekmileti'ş-şakaik*²⁹, Şeyhi Mehmed Efendi'nin *Vekayîü'l-fudalâ I-II*,³⁰ Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in *Devhatü'l-meşâyah*³¹ ve Bursalı İsmail Belîğ'in *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan ve Vefeyât-ı Danışverân-ı Nâdiredân*³² adlı eserleridir. Bunlara bazı tarikat silsileleri, tasavvuf kavramları ile ünlü mutasavvıfların hayatlarını konu alan Sâdık Vicdânî'nin *Tömar-ı Turuk-ı 'Aliyye'si*,³³ Hoca-zade Ahmed Hilmi'nin *Hadikatü'l-evliyâ'sı*³⁴ ve İsmail Hakkı Bursevî'nin *Kitâb-ı Silsile-i Celvetiyye'si*³⁵ de eklenmelidir. Ahmed Nazif Efendi'nin *Riyâzu'n-nukabâ'sı*³⁶ ve Ahmed Rıf'at Efendi'nin *Devhatü'n-nukabâ'sı*³⁷ da biz-zat nakibü'l-eşrafların biyografilerini ihtiva etmeleri itibarıyla burada zikredilmelidir.

11. Şuara Tezkireleri:

Tezkireler, şair biyografilerini verirken Osmanlı'da mevcut toplumsal ortam ve durumu da yansıtan kaynaklardır. Bu sebeple şuara tezkireleri, seyyid ve şeriflerin toplum içindeki saygınlıkları ve faaliyetleri gibi sosyal hayata ait değerli veriler sunan eserlerdir. İlk Osmanlı şuara tezkiresi Edirneli Sehi'nin (ö. 1548) 1538/39'da, *Baharistan (Camî)*, *Devletşah Tezkiresi* ve *Mecalisü'n-nefais'i* (Ali Şir Nevâî) örnek alarak yazdığı *Tezkire-i Sehi*'dir.³⁸ Diğer meşhur tezkireler arasında ise Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü'ş-şuarâ'sı*³⁹, Kınalızade Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü'ş-şuarâ'sı*⁴⁰ ile Bağdatlı Ahmed Ahdî'nin *Gülşen-i Şuarâ'sı*⁴¹ sayılabilir.

12. Destani Eserler:

Uçlardaki devamlı mücadelelerin ürünü olan *Battalnâme*,⁴² *Dânişmendnâme* ve *Saltuknâme*⁴³ gibi eserler, cihat ve gaza ruhuyla donanmış Türklerin menkabeleri üzerine kurulmuştur. Emevi döneminde Bizans'a

karşı savaşıran Arap gazilerinden biri olan Seyyid Battal'ın maceraları Anadolu'yu fethettikten sonra Türk unsurlar ve Türkleşmiş İran unsurlarının ilavesiyle *Battalnâme*'de toplanmıştır.⁴⁴ Aslında Hz. Ali ve soyuyla ilişkileri iyi olmayan Emevilere mensup bir şahsiyetin heterodoks Türk zümreleri arasında (Ehl-i Beyt'e mensup) bir evliya mertebesine getirilmesi oldukça önemli bir değişimi göstermektedir.⁴⁵ *Dânişmendnâme* ise Melik Dânişmend Ahmed Gazi'nin menkıbelerini içerir. Malatya, Sivas, Amasya, Tokat, Niksar, Çorum ve Osmancık bölgelerini ele geçiren Ahmed Gazi'nin kahraman şahsiyeti etrafında toplanan *Dânişmendnâme* onu Seyyid Battal ile Emir Ömer'in silsilesine bağlar. Gerek bu noktadan, gerekse menkıbelerin genel mahiyeti itibarıyla *Dânişmendnâme* Seyyid Battal destanının ikinci bir dairesi gibi sayılabilir.⁴⁶ Bu tarzdaki eserlerin sonuncusu, tıpkı Dânişmend Gazi gibi Seyyid Battal Gazi neslinden geldiğine inanılan Sarı Saltuk'u konu alan *Saltuknâme*'dir. 15. yüzyılda Cem Sultan'ın isteği üzerine Ebu'l-Hayr-ı Rumî tarafından kaleme alınan *Saltuknâme*, Osmanlı devrinde Rumeli gazileri arasında yaşayan ve tarihi esas üzerinde yeni ilavelerle zenginleşen bir menkıbeler mecmuasıdır.⁴⁷ Her üç eserde de kahramanlar kendilerine fetih yapma ve İslamı yaymayı misyon edinmiş kişilerdir ve yüklendikleri söz konusu misyonu gerçekleştirirken kullandıkları meşrulaştırıcı yollardan biri de seyyidlik ve şerifliktir. Böylece birbirinin devamı niteliğinde olan bu kategorideki eserlerden, seyyid ve şeriflerin Anadolu'nun İslamlaşmasında oynadıkları roller ile bunların halk bilincinde bugüne kadar devam eden etkilerini belirlemeye yönelik bilgiler elde etmek mümkündür.

Son olarak, şimdiye kadar yapılan müstakil çalışmalar veya bu konuya yer veren çeşitli eserlere de değinmenin gerekli olduğuna inanıyoruz. Gerçekte, yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekilde seyyid ve şerifleri bütün yönleriyle ele alma çabasında olan bir çalışmaya şu ana kadar rastladığımızı söyleyemeyiz. Bu konudaki ilk müstakil çalışmalardan olan *İslam Ansiklopedisi*'nde Arendonk'un kaleme aldığı "Şerif" maddesinde Müslüman toplumlarında seyyid-şeriflere ana hatlarıyla temas edilmektedir.⁴⁸ Haig de "Seyyid" maddesinde seyyid kelimesinin anlamını açıklayarak ayrıntı için "Şerif" maddesine atıfta bulunur.⁴⁹ Burada İslam tarihinin farklı mekân ve

dönemlerinde seyyid ve şerifleri konu alan R. B. Serjeant ve Fatma Harak'a ait iki çalışmadan da bahsetmek yerinde olacaktır. Serjeant, "The Saiyids of Hadramawt" da, seyyidlerin Hadramut'a göçleri ile bölgedeki faaliyetlerini,⁵⁰ Fatima Harak ise "Sharifism and the Sharifs in the Reign of Muhammed b. 'Abd Allah (1757-1790)" adını taşıyan makalesinde, Alevi hanedanını meşrulaştıran ideolojilerden biri olarak, Sultan Muhammed b. Abdullah'ın politikasına şerifliğin nasıl yansıdığını inceler.⁵¹

Osmanlı devletinde seyyid ve şerifler konusuna dikkat çeken ve yazdıklarıyla kendinden sonraki çalışmalara da kaynaklık eden ilk araştırmacılardan biri İ. H. Uzunçarşılı'dır. *Mekke-i Mükەرreme Emîrleri*'nde seyyid ve şerifleri tanımlayarak teşkilatları, Mekke şerifleri, bunların Osmanlı ile ilişkilerini ele alan⁵² Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*'nda da nakibü'l-eşraflık müessesesi hakkında bilgiler vermiştir.⁵³ Yine Osmanlı devletinin teşkilatına örnek olan bazı İslam ve Türk devlet teşkilatlarını incelediği *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*'de ise Abbasiler ile Memlüklerde seyyidler üzerine genel izahlarda bulunmaktadır.⁵⁴ Murat Sarıçık'ın *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-eşraflık Müessesesi*'nde nakibü'l-eşraflık çok genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılmaktadır. Aynı yazarın seyyidler zaman ve mekân sınırı koymaksızın konu aldığı eseri, *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Bey*'tir.⁵⁵ Michael Winter'ın *Egyptian Society Under Ottoman Rule (1517-1798)*⁵⁶ adlı çalışması ise söz konusu dönemde, Mısır eşrafı, tarihi, sosyal nüfuzu, nakibü'l-eşrafın Mısır'daki statüsü ve oynadığı önemli rollerle temas etmesi bakımından zikre değerlidir. Bunlardan başka, seyyid ve şeriflere yer veren muhtelif araştırmalar mevcutsa da bunlar ileriki sayfalarda yeri geldikçe zikredilmektedir.

TERMİNOLOJİ

Osmanlı toplumundaki bir sosyal grubu sınırlamak ve diğer sosyal gruplar arasına nasıl nüfuz ettiğini belirlemek için öncelikle onları tanımlayan terimler, kavramlar üzerinde durmak gerekir. Seyyid ve şeriflerin kim olduğu meselesi bir başka bölümde tartışılacağından burada esasen terminoloji ve bunun Osmanlı'da kazandığı özel kullanım üzerinde durmaya çalışacağız. İslamiyetten önce Arap toplumunda asil atalara sahip ol-

mak hasebiyle üstün bir mevki talebine hakkı olan hür kimse veya kabile soy reisi için kullanılan seyyid-şerif unvanları, geniş anlamda Hz. Peygamber ailesi mensupları, dar anlamda ise Hz. Hasan ve Hüseyin evladının anılma şekli oldu.⁵⁷ Seyyid ve şerif olmanın temel ölçütü Hz. Muhammed'in ailesi, yani Ehl-i Bey'te mensubiyettir. Çok sayıdaki hadis ve esas olarak Kuran'daki "...Ey Ehl-i Bey! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor" meâlindeki âyet (Ahzâb/33), genellikle Ehl-i Bey'in İslam toplumu içindeki önemini göstermekte kullanılmıştır. Ancak burada zikredilen Ehl-i Bey'in kimleri içerdiği tarih boyunca tartışılan önemli bir konudur.

Şii görüş söz konusu tabirin beş kişilik "Âl-i Aba"dan, yani Hz. Peygamber'in kendisi, kızı, damadı Ali ve iki torunundan ibaret olduğunu ileri sürer. Ehl-i Sünnet alimlerinin Ehl-i Bey konusundaki görüşlerini ise iki kısımda toplamak mümkündür. Buna göre bir grup, Ehl-i Bey kapsamına sadece Hz. Peygamber'in hanımlarını dahil ederken, diğer grup, hanımları yanında torunları, amcaları ve onların soyu, hatta bütün akrabalarını, yani Beni Haşim'i kapsadığını düşünür. Aslında ehl-i sünnet alimlerinin çoğunun bu görüşte olduğu söylenebilir. Bunun dışında sadaka almaları haram kılınan Ebu Tâlib, Akıl, Ca'fer ve Abbas'ın ailesine mensup olanlar yanında Abdullah b. Mes'ûd ile Selmân-ı Fârisi gibi sahabelerin de Ehl-i Bey içinde sayılabileceğini kabul edenler bulunmaktadır.⁵⁸

Şüphesiz bu geniş sülale içinde doğuştan en asil olarak kabul edilenler, ileride açıklamaya çalışacağımız üzere, birtakım siyasi, sosyal oluşturmaların etkisi ile Hz. Hasan ve Hüseyin soyudur. Daha Abbasiler döneminde ensab nakipleri, yalnız Talibi ve Abbasi ailelerinin defterlerini tutarlardı. Fatımiler'de (910-1171) ise şerif-seyyid unvanları Hasan ve Hüseyin nesline mahsustu.⁵⁹ Böylece iki kol İslam toplumlarında sahip oldukları anlam ve öneme paralel olarak ailenin diğer üyelerinden tefrik ediliyordu. Şeyhülislam Ebussuud Efendi bir fetvasında, İmam Hasan ile İmam Hüseyin'in seyyidlerden olmalarının Hz. Fatıma'dan mı, yoksa Hz. Ali'den mi kaynaklandığı, Hz. Osman'dan olan kızının oğlunun da evlad-ı Ali gibi "emîr" sayılıp sayılamayacakları sorusuna evlad-ı İmaminin diğerleri üzerindeki üstünlüklerinin ebeveyn cihetinden olduğu şeklinde cevap verir.⁶⁰

Nitekim *Veli Baba Menâkıbnâmesi*'nde de seyyid-şerif unvanlarının sadece Hz. Fatıma çocukları için geçerli olduğu, Hz. Ali'nin diğer evladına ise ancak "Alevî" denebileceğinin dile getirilmesi,⁶¹ sözü edilen sınırlayıcı görüşü teyit eder mahiyettedir. Böylece Osmanlı devletinde diğer İslam toplumlarında olduğu gibi seyyid ve şerif denildiği zaman ilk anda Hz. Hasan ile Hüseyin'in çocukları akla gelmektedir.

Fakat hemen hatırlatmak gerekir ki, bunun istisnaları vardır. Örneğin diğerleri kadar meşhur olmasa da Muhammed b. el-Hanefi soyu için de seyyid lafzı kullanılmaktadır. Zira Muhammed de babası Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'in soyuna ulaşmış seyyidlik ve şeriflik için zorunlu bir şartı yerine getiriyordu. Kuşkusuz uygulamanın bize en tanınmış gelen siması Ahmed Yesevî'dir. Bilindiği gibi *Seyyidü's-sâdâti'l-Alevî Mahmûdül-urefâ* unvanıyla anılan Ahmed Yesevî'nin seyyidliği kaynaklarda Muhammed b. el-Hanefi'ye bağlanır.⁶²

Ayrıca 935/1528 tarihli bir belgede Anadolu'da avarıza kayıtlı haneler verilirken avarızdan muaf haneler arasında nesl-i Ömer ve Abbas'tan 4 kişinin kaydedilmesi⁶³ ve 2 numaralı nakibül'eşraf defterinde⁶⁴ Abbasi soyundan gelenlere de bir bölüm ayrılması, Osmanlı devletinde Sünni yorumla göre Abbasilerin de özel bir konumu olduğuna güzel bir örnektir. Ancak böyle bir ayrım, ilerleyen tarihlerde artık gerek görülmemesi ya da zaten çok az sayıdaki bu grubun diğerlerinin içinde eriyerek yok olması sebebiyle olsa gerek, başka her hangi bir defterde rastlanamamıştır.

Genel olarak Hasaniler ve Hüseynilere özel ad olan bu iki unvan dan şerif Hasanileri, seyyid ise Hüseynileri tanımlamıştır.⁶⁵ Esasen bunun çok kesin bir ayrım olduğunu söyleyemeyiz. Zira değişik zaman ve mekânlarda birbirlerinin yerine geçtikleri gibi bir arada kullanıldıkları, hatta her ikisini kapsayan "emîr" ve "habîb" gibi başka şeref unvanlarının tercih edildiği de olmuştur. Örneğin bir rivayete göre Yemen'de Hasanî ve Hüseynîler için herhangi bir ayrım olmaksızın şerif, bir başka rivayete göre seyyid, Hadramut'ta seyyid, Hicaz'da Hasaniler için şerif, Hüseynîler için seyyid, Hindistan ve İran'da seyyid veya emir (*mîr*) daha geçerli olmuştur.⁶⁶ İslam ülkelerinde seyyid, şerif ve emir unvanlarının kullanımında fark olduğunu belirten Niebuhr'a göre de, Hindistan-İran

yanında Bağdat ve Basra'da seyyid tabirinin kullanımı oldukça yaygındır.⁶⁷ Yine Açe, Arabistan,⁶⁸ Bağdat ve Yemen'de⁶⁹ habip unvanının bulunduğu dair kayıtlara rastlamaktayız. Ancak belirtilen bölgelerde dahi unvanların kullanımında farklılaşmaların olduğunu burada ayrıca zikretmeliyiz.

Osmanlı devletinde ise özellikle Avrupalı gözlemcilerin eserlerine yansıyan biçimiyle emir ve seyyid oldukça yaygındır.⁷⁰ Diğer yandan, *Veli Baba Menâkıbnâme*'sinde⁷¹ Konya havalisinde valide cihetinden evlad-ı Resul'e mensup olanlara "çelebi" denildiği, ancak zamanla gerek anne, gerek baba kolundan gelenlere aynı unvanın verildiği belirtilmesine rağmen çalışmamız esnasında bunu destekleyen başka herhangi bir bilgiye rastlanmadığından bu konuda şu an için bir yorum yapacak durumda değiliz. Seyyid-şerif olmanın tek şartı bu sülalenin kanını taşımaktır. Osmanlı'da seyyidlik-şeriflik için baba yeterlidir. Anne köle dahi olsa çocuk seyyid veya şeriftir. Tabii ki her iki taraftan olanların diğerlerinden daha üstün bir yere sahip olduklarını söylemeye bile gerek yoktur.

Peki ya anne soyu da baba soyu gibi kabul görüyor muydu? Şer'îye sicili ve nakibü'l-eşraf defterlerinde kadın cihetinden siyâdet ve şerâfetin (seyyitlik ve şerifliğin) kabulüne dair çok sayıda hüccet mevcuttur. 1632 tarihli Harput şer'îye sicilinde yer alan bir kayıt, seyyidlikte kadın soyu konusunda oldukça güzel bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre nakibü'l-eşraf tarafından seyyidler teftişle görevlendirilen Mehmed Efendi, Mustafa Çelebi adındaki kişinin başına seyyidlere özgü yeşil taktığını, ancak seyyid olup olmadığını ve seyyid ise bunun baba mı, yoksa anne tarafından mı olduğunu sorgular. Mustafa Çelebi, seyyidliğinin annesi yoluyla olduğunu bildirir ve verdiği silsilenin şahitler tarafından da desteklenmesi üzerine iddiası kabul edilir.⁷²

Diğer taraftan, Yusuf ile Mehmed'in anne yoluyla seyyidlik talebi Mustafa Çelebi'ye göre biraz daha karışıktı. Bu iki kardeş 1678'de Harput'ta seyyidlikleri kabul edilen bir aile ile akraba olduklarını ileri sürerek seyyidlik iddiasında bulunurlar. İddialarının temelini anne soyu oluştuyordu. Mehmed ve Yusuf kardeşler şerife olan anne ve anneanneleriyle, seyyidlikleri resmen kabul edilen Seyyid Mehmed'in babası ile kurdukları

rı akrabalık ilişkisine dayanarak kendilerine de seyyidlik verilmesini talep ederler. Ancak Seyyid Mehmed böyle bir akrabalık hakkında bilgisi olmadığını belirtir. İddialarından o kadar kolay vazgeçmeye niyetli olmayan kardeşler kendilerini tanıyan üç seyyidi bu akrabalık ilişkisine şahit göstermeyi başarırlar.⁷³ Yine Şerife Fatma ile Şerife Neslihan adındaki kadınlardan türeyen ve pek çok dallara ayrılarak kuşaklar boyu devam eden geniş seyyid sülaleleri de Osmanlı'da kadın soyunun kabul edildiğini açıkça göstermektedir.⁷⁴

Bizim için kadın soyunun kabulü oldukça önemlidir. Bilindiği üzere, diğer babaerkil toplumlarda olduğu gibi Osmanlı'da da kadın evlendiğinde kocasının sosyal statüsünü elde eder. Oysa erkek için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Diyebiliriz ki, bunun istisnalarından biri seyyide ve şerifeler ile onların çocuklarıdır. Çünkü bu durumda kadın evlendikten sonra da kendi kan asaletine dayanarak asil statüsünü sürdürebilmekte, hatta doğan çocuk da annesi vasıtasıyla sosyal konumunu belirleyebilmektedir. Arendonk, Ehl-i Beyt'in neseb bakımından en üstün kimseler sayılmasının bunların hanımlarına başka hiçbir kimsenin denk olamamasından ileri geldiğini ve seyyid kızları ile onlara denk olmayan erkekler arasında evlenmelerin pek nadir olduğunu bildirir.⁷⁵ Serjeant da Hadramut da seyyidlerin evlilikte eşitliğe oldukça dikkat ettiklerini, seyyidlerin aralarından birinin, özellikle kadınların kendilerinden aşağı biriyle evlenmesine iyi bakmadıklarını, bunu utanç verici kabul ettiklerini kaydeder. Bir Yafi'i şefinin şerife ile evlenme isteğine karşılık ailenin o gece bölgeyi terk etmesini de ilginç bir örnek olarak verir.⁷⁶

Diğer İslam ülkelerindeki durum konusunda kesin verilere sahip olmamakla beraber Osmanlı'da daha farklı bir uygulama ile karşılaşmaktayız. Eldeki mevcut muhtelif örneklerde, anne yoluyla şeref kazanmada anne, hatta annenin annesi silsilede zikredilirken, babanın veya eşin adının geçmemesi dikkat çekicidir. Seyyid olmadıkları için hüccetlerde kaydedilmeyen şerife veya seyyide eşlerinin varlığı, kadınların kendilerine denk olan asil erkeklerle evlenmeleri tercih edilse de, günlük yaşamda bu kuralla pek uyulmadığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Örneğin, Şerif Mahmud'un hüccet kaydında silsilesi şöyledir:⁷⁷

Konyalı Seyyid Salih



Seyyid Mehmed



Seyyid Hasan



Şerife Rukiye



Şerif Mahmud

Şu iki hüccette de unvanların sıralanışı birbirine benzer:⁷⁸

Edirmeli Seyyid Ebu'l-Kasım



Şerife Fatma



Şerif Mustafa



Şerif Ahmed

Seyyid İlyas



Seyyid Mahmud



Şerife Teslime



Şerif Emrullah



Şerif Ali

Himmet adındaki kişinin nesebi de şöyle bir silsile halinde verilir:⁷⁹

Seyyid Halil



Şerife Hatice



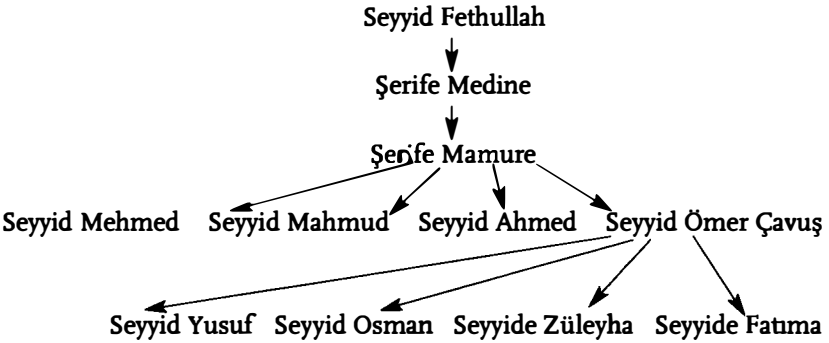
Şerif Resul



Şerif Himmet

Yukarıdaki örneklerde dikkati çeken ikinci bir nokta da şerif ve şerife unvanlarının Osmanlı devletinde daha önce yaptığımız tanımlamadan farklı kullanımıdır. Özellikle şer'îye sicilleri ile hüccetlerde baba ve erkek

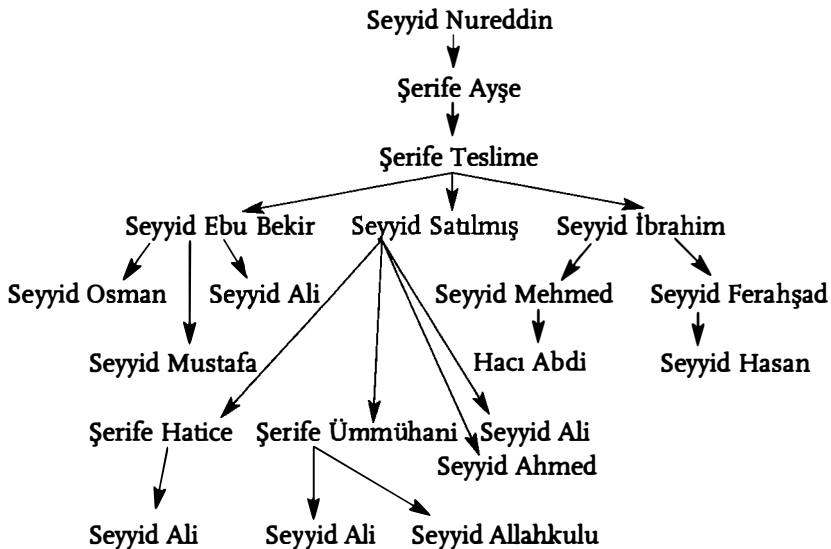
kardeşlerin seyyid, kız çocukları ve kız kardeşlerin şerife terimi ile zikredildiği kayıtlara rastlanmaktadır.⁸⁰ 17. yüzyılda Kayseri’de bir seyyid ailenin miras davasıyla ilgili belgede erkekler için seyyid, kızlar için şerife unvanı verilir.⁸¹ Bir başka davada yine ailenin erkek üyeleri seyyid, kadın üyeleri şerife olarak zikredilir.⁸² Çeşitli hüccetlerde seyyid kızları için seyyide veya şerife⁸³ ifadelerine tesadüf edilmektedir. Örneğin 1606 tarihli bir hüccet kaydında Seyyid Abdurrahman’ın kızı Kerime için seyyide, ancak onun oğlu Abdülkerim ve torunu Ahmed için şerif unvanı kullanılır.⁸⁴ Hatta aynı ailede anne için seyyide, kızı için şerife unvanının birlikte verildiği olmuştur.⁸⁵ Nitekim Seyyid Fethullah’tan türeyen soy bunun bir örneğidir.⁸⁶



Şerif Mehmed’in silsile kaydına göre de unvanların sıralanışı dikkat çekicidir.⁸⁷



Benzer şekilde, Seyyid Ahmed'den türeyen sülalede Seyyid Hasan'ın kızı Ümmühani için seyyide, kızları Zahide ve Ayşe için şerife unvanı kullanılırken Ümmühani'nin erkek kardeşlerinin kızları Saliha ve Fatma seyyide, Saliha'nın kızları Adile, Ayşe ve Emine de seyyide unvanıyla anılmaktadır.⁸⁸ Nakibü'l-eşraflara ait bir teftiş defterinde de seyyid ailelerinde bazen erkekler seyyid, kadınlar şerife tabiriyle anılmaktadır.⁸⁹ Seyyid Nureddin'den türeyen bir seyyid ailesi bu konuda ilginç bir örnek teşkil eder.⁹⁰



Benzer durum şerif ve seyyid kullanımı için de geçerlidir. Belgelerin pek çoğunda şerife-seyyide oğlu seyyid ya da şerif olarak geçebilmektedir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi şerife çocukları için şerif unvanının kullanılmasına dair bol miktarda hüccete rastlanabilir. Bununla beraber, seyyid unvanının kullanılmasına ilişkin kayıtları da göz ardı edemeyiz.⁹¹ Örneğin, Seyyid Mahmud Efendi'nin kızı Şerife Teslime onun oğlu Seyyid İsmail'dir.⁹² Bir başka belgede ise unvanların sıralanışı şu şekildedir:⁹³

Seyyid Ahmed



Şerife Saliha



Şerife Raziye



Seyyid Mehmed



Şerife Ayşe



Seyyid Mehmed

Bu örneklerde verilen silsilelerde dikkatimizi çeken ilk husus, terimlerin kullanılışındaki çeşitliliktir. Söz konusu çeşitliliği açıklayabilecek herhangi bir kıstas belirlemek de mümkün görünmüyor. Ancak meselenin erkek kolundan yürüyen soy için geçerli olmadığı çok açık. Diğer taraftan kadınlar için bunu söyleyemiyoruz. Çünkü bir seyyidin kızı seyyide veya şerife, onun çocukları da şerif, şerife, seyyide ve seyyid olarak geçebilmektedir. Dolayısıyla mevcut verilerden hareketle kadın soyu söz konusu olduğunda terimlerden birinin diğerine göre tercih edildiği düşünülebilir. Yine de bu tercih çeşitliliği içinde şerif ve şerife unvanlarının kullanımı yönünde bir eğilim teşhis edebiliyoruz. Bu ise daha önce şerif ve şerifenin evlad-ı Hasan için kullanıldığı şeklindeki yargının Osmanlı devleti için yeniden ele alınması gerekliliğini ortaya çıkarıyor. Çünkü bu tanım geçerli olsaydı, aynı ailede baba seyyid, yani Hüseyini iken kızının şerif, yani Hasani olması mümkün değildir.

Nitekim bir nakibü'l-eşraf defterindeki kayıta, kendisi, babası veya dedesinin annesi seyyide-şerife olan şerif, soyu erkek kolundan yürüyen seyyidten ayrılmaktadır.⁹⁴ Nakibü'l-eşraf defteri Nr. 2'de baba ve oğul seyyid olanların dışında "Şerifezâdelerin Esâmilerini Beyân Eder" şeklinde ayrı bir başlık altında şerife ve çocukları olan şeriflerin kayıtları mevcuttur.⁹⁵ Bir başka defterde ise "siyâdeti validesi tarafından olanların bütün yeşil sanınmasına izin var mıdır?" sorusuna, şerifezadelerin diğer insanlardan ay-

rılmaları için alamet getirebilecekleri, ancak “bütün yeşil” takmanın baba tarafından olan seyyidlerin ayrıcalığı olduğu şeklindeki yanıt son derece önemlidir.⁹⁶

Buna uygun olarak, 1586’da Seyyide Selçuk’un oğlu Mehmed’in isminin deftere kaydedilmekle beraber başına bütün yeşil sarık giymesinin yasak olduğuna karar verilir.⁹⁷ Ahmet b. Seyyide Fatma’nın oğlu olduğu şahitlerin ifadeleri ile belirlenen Hasan’ın da isminin seyyidezadeler defterine yazılmasına izin verilir, ancak hüccete bütün yeşil sarık giymesinin yasak olduğu şeklinde not düşülmesi ihmal edilmez.⁹⁸ Yine 1603’te şerifliği nakibü’l-eşraf tarafından onaylanan Şerif Hızır b. Şerif Kurd b. Seyyide Ayşe’nin bütün yeşil sarık giymesine izin verilmemesi,⁹⁹ şerifezadelerin seyyidlerden ayrı oldukları ve bu ayrımı göstermek için yeşil taşımada sınırlayıcı bir hükmün bulunduğu anlamına gelmektedir. Bütün bunlar bize, Osmanlı devletinde seyyidlik iddialarında kadın soyunun kabul edildiğini, ancak onları çok daha asil olan baba soyundan gelen seyyidlerden ayırmak için de zaman zaman şerif veya şerife unvanlarının kullanıldığını düşündürmektedir.

OSMANLI ÖNCESİ İSLAM DÜNYASINDA SEYYİDLER VE ŞERİFLER

TARİHİ ARKA PLAN: SEYYİD VE ŞERİFLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI

Seyyid ve şerifler İslam toplumlarında kan asaletine dayalı özel bir sosyal gruptur. İslami geleneğin kabul ettiği bu asalet biçiminin hangi siyasi, sosyal şartların ürünü olduğu ve toplumsal tabakalaşmaya ne şekilde yansıdığı, üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir. Aslında seyyid-şerif unvanlarına daha İslamiyet öncesi Arap toplumunda rastlamaktayız. Bu sebeple ilk olarak, cahiliye dönemindeki Arap toplumunda “asalet”, “neseb” ve “haseb” kavramlarının siyasi, idari ve sosyal fonksiyonlarının belirlenmesinin, kökleri bu döneme dayanan İslam sonrası seyyid ve şerifliğinin anlaşılmasına yardımcı olacağını düşünmekteyiz.

İslam öncesi Arap toplumunu tabii yapıya uygun olarak, kabaca, yerleşik halk ve bedeviler olmak üzere iki grupta incelemek mümkündür. Buna göre, Güney Arapları çoğunlukla yerleşiktir ve Yemen, Hadramut ile bunlara komşu sahillerde otururlar. Konumuzun esasını oluşturan Kuzey Arabistan’da ise, İslamın doğduğu devirlerde halkın egemen vasfının bedevilik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Şüphesiz bu, iki yaşam biçiminin birbirinden kesin olarak ayrıldığı ve bir bölgede sadece birinin egemen olduğu anlamına gelmez. Bedevilik, en özlü ifadesiyle, insanın çöl şartlarına uyumu demektir.¹ Çölde insan ya komşularını yağmalayarak, ya da onlarla ticari mübadele yaparak hayatta kalabilirdi. Bu ise kabile dayanışmasını zorunlu kılar. Çünkü birey hem tabiat güçlerine, hem de düşmanlarına ancak kabilesinin yardımıyla karşı koyabilir. Kabile yaşamı çöle özgü değildir. Ancak çöl şartlarının dayanışmanın önemini artırdığı açıktır.² İşte bedevi toplumunda güçlülere karşı dayanışmayı sağlayan, aile, kabile ve kabileler grubunu birbirine bağlayarak onları ortak harekete sevk eden kan akrabalığı, yani *asabe*’dir.

Büyük bir etkiye sahip olan asabiyet, en genel tanımıyla “Araplarda İslamiyetten evvelki devirde, bir kimsenin ‘asaba’sını, yâni baba cihetinden

akrabalarını yahut da umumiyetle kabilesini, haklı haksız, her meselede müdafaaya hazır olması ve kabile efradının gerek kendi mal ve mülklerini korumak ve gerek başkalarının mal ve mülklerini zaptetmek için, bir söz üzerine, derhâl birleşmesidir.”³

Mukaddime'de kabilelerin boyları ve kollarının nesebleri itibariyle tek bir asabiyet teşkil etseler bile içlerinde özel birtakım neseblerin mevcut olması dolayısıyla aralarında başka asabiyetler de bulunacağı belirtilir. Sözü edilen özel asabiyetlerin sağladığı dayanışma, genel asabiyetten daha güçlüdür. Bir aşiretten veya aileden (ve haneden) gelmek ya da kardeş olmak böyle özel bir asabiyeti meydana getirir.⁴ İlk Müslümanlar baskıya maruz kalırken Hz. Peygamber'e kötü muamelelerde aşırıya gidilmemesinde asabiyetin önemli bir rolü olduğunu düşünebiliriz. Zira kendisi Beni Haşim'dendi ve amcası Ebu Talib Müslüman olmasa da onu himayesi altına almış ve böylece kabile korumasını sunmuştur. İbn Haldun'a göre, aile ve şeref esas olarak asabiyet sahiplerine mahsustur. Bunun sebebi şeref ve haseb (ailenin asalet ve nüfuzu) onur ve şanın sadece faziletlerle vücuda gelmesidir. Ailenin anlamı, bir şahsın, eşraftan olan anılmış kişileri babaları olarak sayması ve o aileye mensup olmanın kabile bünyesi ve kandaşları arasında kendisine büyük itibar kazandırmasıdır. Dolayısıyla “haseb”in ve aile şerefının anlamı nesebe dayanmasıdır.⁵ Burada bedevi için önemli bir diğer unsur olarak nesebin sarıhlığı ile karşılaşırız. Bir bedevi, saf kanı, kılıcı, atı ve öncelikle de asil nesebiyle iftihar eder. Neseb bilgisinin bir ilim derecesine kadar yükseltilmesi,⁶ bunun Arap toplumunda oynadığı önemli rolü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Siyasi yapılanma ise oldukça basittir. Kabileye, eşit hak sahipleri arasından seçilen seyyid, şerif, emir veya şeyh unvanı verilen bir kişi başkanlık etmektedir. Arap toplumunda seyyid unvanı, “emir, bey, reis veya efendi; şahsi husûsiyetleri, veya serveti sebebi ile yahut soyu dolayısıyla temayüz eden kimse” için kullanılmaktadır.⁷ Seyyid veya şeyh, kabile içinde ehlü'l-beyt adıyla tanınan tek bir ailenin üyeleri arasından yaşlılarca seçilirdi. Bu onur aynı ailede kalmakla beraber her defasında bir deneyim ile yeniden kazanılması gerekiyordu.⁸ Dikkat edilmesi gereken nokta, ailenin, kavim içinde güçlü bir asabiyetle diğerlerinden ayrılan asil bir nesebe sa-

hip olmasıdır. Seyyidin topluluk üzerindeki otoritesi esas itibariyle ona duyulan saygıya dayanmaktadır. Bu saygıyı ise, oymağının gücü veya asil soy, zenginlik, cömertlik, ticari ve mali kurnazlık, yaşça büyüklük, yiğitlik, hitabet ve hilm [yumuşaklık] gibi şahsi nitelikler ile elde etmektedir.⁹

Seyyidin sorumluluklarına gelince, o nüfuz sahibi kimsedir, ama vazife yükleme ve ceza verme yetkisi yoktur. Emretmekten çok, hakemlik yapmaktır.¹⁰ Kabile görüşmelerinde en çok o dinlense de bu mutlak bir otoriteye sahip olduğu anlamına gelmez. Kabileyi meydana getiren ailelerin liderlerinden oluşan kabile meclisi ile istişare etmesi gerekir. Vazifesi ise büyüktür. Savaşta hayatını, barışta servetini ortaya koyması beklenir.¹¹ Yönetimdeki yardımcıları olan kabile meclisinin şehirdeki muadili *Mala*'dır. Servet ve mevkillerine bakılarak seçilen muteber şahıslar ve aile reislerinden oluştuğundan, *Mala*'nın İslam'ın Mekke'de tebliğ edildiği sırada genellikle bu niteliklere sahip olan Ümeyye ve Mahzûm oğullarından oluştuğu düşünülebilir.¹² Kısaca belirtmek gerekirse, İslamiyetten önce siyasi, idari ve sosyal bir fonksiyonu ifa eden *asabe*, *neseb* ve *haseb*'in egemen olduğu Arap toplumunda seyyid ve şerif, asil bir soydan, başka bir deyişle temiz bir nesebten gelen şeref sahibi ve kuvvetli bir asabiyetle çevresinde nüfuz kazanan kabile reisi kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır.

Seyyid ve şeriflerin İslam toplumunda ortaya çıkışında önemli rol oynaması açısından sosyal temeller içinde ele alınması gereken bir diğer mesele de İslamiyet öncesindeki Emevi-Haşimi ilişkisidir. Kureyş içinde nüfuzlu birer kol olan Haşimiler ile Emevilerin ortak ceddi Abdümenaf'tır. Haşimiler, Haşim b. Abdümenaf soyundan gelenleri ifade etmektedir. Emeviler ise Abdüşşems b. Abdümenaf'ın Ümeyye adlı oğlunun neslidir. Ümeyye b. Abdüşşems zamanında kendi oymağının seyyidi olup şeref ve itibarda amcası Haşim'e eşitti.¹³ İslam öncesi dönemde Haşimiler ve Ümeyye oğulları arasında iki çekişme görülmektedir. İlki Haşim b. Abdümenaf-Ümeyye b. Abdüşşems, diğeri de Abdülmuttalib b. Haşim-Harb b. Ümeyye arasında yaşanmıştır. Taberi, Haşim'in yaptıklarını yapmak isteyen Ümeyye b. Abdüşşems'in şeref ve asalet yarışında hakeme başvurduğunu, ancak Haşim'in yaş büyüklük ve derecesi ile onu geçmesinden dolayı Ümeyye'nin Mekke'yi belli bir süre terk etmek zorunda kaldığını anla-

tır.¹⁴ Evlilik bağları en azından başlangıçta Abdülmuttalib ile Harb'in iyi ilişkilere sahip olduğunu gösterir. Anlaşmazlık Abdülmuttalib'in koruması altındaki bir Yahudinin Harb tarafından öldürülmesi ile başlar. Birbirlerini münafereye davet ederler. Sonuçta hakem, Abdülmuttalib'in şahsi özelliklerini daha üstün gördüğünden Harb'in aleyhine hüküm verir.¹⁵

Taberi, Zemzem kuyusunu bulan Abdülmuttalib'in yüklendiği vazifeler ile kavminin şerefine ona geçtiğini, Araplar arasında derece ve şerefine yükseldiğini belirtir.¹⁶ Fakat Hz. Peygamber'in doğduğu devirde ailesinin Mekke'deki en nüfuzlu aile olduğunu söylemek güçtür. Onun peygamberlik görevinden önceki yüz yılın ikinci yarısının ortalarında Haşimiler'in nüfuzları azalmaktaydı. Kabile mensuplarının Suriye ticaretiyle ilişkileri sürmekte ise de Abdüşşems ve Mahzûm'un geniş ölçüdeki ticari faaliyetlerine muhtemelen katılmadılar veya katılımları önemsizdi. Bu kritik dönemde Mekke'de bir kişinin etkisi bir yandan kişisel özellikleri diğer yandan da oymağının gücü ve zenginliğine dayanmaktaydı. Hz. Peygamber'in gençlik yıllarında Ebu Sufyan'ın Mekke siyasetini elinde tutması onun etkili bir görevi olmasından değil, oymağı Abdüşşems ve Ümeyye'nin zenginlik ve önemi ile sahip olduğu ticari ve mali kurnazlık, diğer kabileler ve büyük güçlerin temsilcileriyle ilişkilerindeki ustalık gibi şahsi kabiliyetlerinden ileri geliyordu. Önde gelen diğer bir oymak olan Mahzûm'un el-Velid b. el-Mugîre ve Ebu Cehl gibi üyeleri de şehrin yönetiminde söz sahibi kişilerindendi.¹⁷ Bir başka ifadeyle, Ebu Sufyan, Kureyş kabilesi kollarının reisleri olan akranlarının sadece en zeki ve en mahiriydi.¹⁸

İslam öncesi Arap toplumundaki sosyal yapı ve gelenekler göz önüne alındığında da Emevi-Haşimi oymakları arasında bir rekabetin olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu rekabet ise, toplum içinde nüfuz ve şeref elde etme isteğinden kaynaklanmaktadır. Hz. Muhammed'in tebliğine karşı Kureyş'in mukavemetinde de izah etmeye çalıştığımız üzere, İslam öncesi yapı ve geleneklerin etkisi göz ardı edilemez. Muhalefet iki düşünceden doğuyordu. İlki, eski dinin ve Mekke mukaddes mahallinin kaldırılmasının, hac ve iş merkezi olmak bakımından şehri büyük bir avantajından mahrum bırakacağı korkusudur. İkincisi ise, egemen ailelerden birine mensup bulunmayan bir kimsenin iddialarına karşı gelmek isteğidir.¹⁹ Kişisel çıkar-

ları koruma gayreti ile dini, siyasi ve iktisadi endişeler muhalefette önemli bir ağırlığa sahiptir. Ayrıca Hz. Peygamber'in önde gelen muhaliflerinin çoğunlukla Mutayyebun ve Hıfzül-Füdûl'un karşısındaki kabilelerden çıkması İslamiyet öncesinde teşekkül etmiş olan kabile gruplaşmalarının ve kabile rekabetlerinin İslam dönemine yansıdığı ve İslam aleyhine oluşan muhalefette küçümsenemeyecek bir etkisi bulunduğunu göstermektedir.²⁰ Öyle anlaşıyor ki, Mekke yönetimine sahip olan Kureyş aileleri vahyin içlerinden biri değil de yine Kureyş'ten ancak eski güç ve servetini kaybetmiş Haşimilerden birine gelmesini kabul edemiyorlardı. Kuran'da Zuhruf Suresi'nde bunun güzel bir ifadesini bulmak mümkündür: "Fakat kendilerine hak gelince: Bu bir büyüdür, biz onu tanımıyoruz, dediler (30). Ve dediler ki: Bu Kuran iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı? (31)"²¹ Yine Ebu Cehil'in şu sözleri kabileler arasındaki iktidar ve şeref mücadelesini göstermesi bakımından önemlidir:

Abdümenâf boyu ile şeref hususunda anlaşmazlığa düştük. Onlar halka yemek yedirdiler, biz de yedirdik. Onlar yaya kalmış kimselere binek verdiler, biz de verdik. Onlar halka bağışta bulundular, biz de bulunduk. Sonunda aynı dereceye ulaşip kulak kulağa giden iki yarış atı duruma geldiğimizde onlar, işte bizden semada kendisine vahiy gelen bir Peygamber çıktı, dediler. Biz buna ne zaman ulaşacağız?²²

Bir bütün olarak bakıldığında, Emeviler ile Haşimiler arasındaki çekişmede Peygamber Haşimilerden çıktığından İslamiyetten sonra Emevilerin geri plana atıldığı görülür. Ancak Emevi-Haşimi rekabeti, Hz. Peygamber'in ölümünü takiben Hz. Ali ve Muaviye arasındaki hilafet mücadelesi etrafında yeniden gündeme gelecek ve bu sefer Emevilerin bir hanedan devleti kurması ile sonuçlanacaktır.

Esasen İslami geleneğin kabul ettiği bu kan asaletinin ortaya çıkışında bir yandan İslam öncesi yapı ve gelenekler, diğer yandan İslam sonrası siyasi olaylar etkili olmuştur. Bilindiği gibi İslam öncesinde seyyid, asil soydan gelen, kuvvetli bir asabiyet ve sarîh bir neseble akraları arasında te-

mayüz eden kabile reisidir. İslam sonrasında toplumun bir üyesi olan seyyid ise yine asil nesebiyle üstün özellikleri şahsında toplamakla birlikte artık manevi nüfuza da sahiptir. İşte ona bu önemli özelliği kazandıran Hz. Peygamber'in ölümünden sonra hilafet meselesi etrafında düğümlenen mücadele ve tartışmalar olmuştur. Gerek gasıp olarak görülen Emevi, gerekse Haşimilerin iktidara gelmesini temsil eden Abbasi yönetimine karşı Ali evladının isyanları her iki yönetimde de şiddetli baskılara maruz kalmıştır. Bu durum, mazlum durumdaki gruba karşı halkın saygı ve sevgisini artırmış, böylece seyyidlik ve şerifliğin doğuşu için gerekli Müslüman kamuoyu desteği sağlanmıştır. Dolayısıyla burada hilafet kurumu etrafındaki tartışma ve mücadelelere kısaca da olsa değinmek yerinde olacaktır.

Hz. Peygamber tebliğ görevini ifa etmeye başladığı ilk andan itibaren çevresinde kendisine sıkı sıkıya bağlı bir cemaat oluştu. Kurulan cemaat, yani ümmet içinde kabile teşkilatı ve âdetleri teyit olunuyor, her kabile dışarıdakilere karşı ayrıcalıklarını koruyordu. Fakat aralarındaki bütün anlaşmazlıkların halli Hz. Muhammed'e bırakılmıştı. Kısaca ümmet, İslam öncesi Arabistan'daki sosyal düzenin yerine geçmekten ziyade onu tamamlamaktaydı. Bununla beraber, teşkilat içinde önemli bir değişiklik vardı ki o da toplum bağı olarak kanın yerine dinin geçmesiydi.²³ Ama Hz. Peygamber'in ölümü sonrasında İslam toplumunun başına kimin geçeceği konusunda yapılan tartışmalar eski geleneklerin hâlâ unutulmadığını gösteriyordu. Kendileri için hayati öneme sahip meselenin çözümünde İslam toplumu "Ensâr" ve "Muhâcîrûn", yani Medineli Müslümanlarla Kureyş aristokrasisi olarak ikiye ayrıldı. Kureyşliler, Peygamber kendi aralarından çıktığından bu görevin kendilerine ait olduğunu düşünmekteydiler. Ancak Kureyş içinde de halifenin Hz. Peygamber soyundan mı, yoksa Kureyş'in herhangi bir boyundan mı olacağı konusunda anlaşmaya varılamıyordu.

Hz. Peygamber'in yöneticilik vasfını üstlenecek kişinin seçimi kısa sürede siyasi ihtirasları alevlendirdi. Seçim diyoruz, çünkü Araplar arasında meşru halef tayin etme geleneği bulunmamaktaydı.²⁴ Seçimin nasıl olacağına ilişkin görüşleri ise iki noktada toplamak mümkündür: Halifenin hangi soydan seçileceği ve seçimde hangi kıstasların uygulanacağı. Bir grup, Kureyş'in bütün ailelerinden halife seçilebileceğini savunurken, bir

başka grup bunu daha da sınırlayarak halifenin sadece Hz. Peygamber'in akrabalarından seçilebileceğini öne sürmekteydi. Halifenin belli bir soydan olmasının gerekmediği görüşünü ise, tekrar kendi başlarına buyruk olmak için Muhacirlerin egemenliğini bertaraf etmek isteyen Ensâr savunmuştur.²⁵ Sakîfetu Beni Sâide toplantısında Ensâr ile Muhacirler farklı adaylar sunmakla birlikte, halifede bulunması gereken hususlar konusunda birleşmişlerdir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: a) İslamiyete malı ve canıyla hizmet, b) İslamiyeti kabul edişteki kıdem, c) Peygambere yakınlık, tecrübe ve aynı kabileden olmak, d) Cahiliye devrinden itibaren riyasetin Kureyş'e ait olması ve ayrıca nübüvvetin onların içinden çıkışından dolayı Arapların halifeliği yalnızca Kureyş'e ait bilmeleri.²⁶ Dikkat çekici olan, Arap geleneğinde daha önce dile getirdiğimiz gibi yöneticide bulunması gereken bazı şahsi özelliklere Hz. Peygamber'e yakınlık ve dine hizmet gibi yeni dinle ilgili bazı ölçütler ilave edilmesidir.

Vaglieri²⁷ ilk halifenin tesadüfen "Kureyşli" olmasının Hz. Muhammed'in Kureyşli olduğu ve dolayısıyla halifenin de Kureyş'ten olması gerektiği şeklinde bir kaide haline geleceğini söylese de bunun bir kaza veya basit bir tesadüf olduğunu söylemek güçtür. Çünkü daha halifenin seçiminde Kureyş'in hak iddiasında getirdiği deliller ve baskı göz ardı edilemez. Ayrıca Kureyş'in İslam öncesinde Mekke üzerinde var olan iktidarını bırakmaya istekli olmadığı da unutulmamalı. Arap toplumunda liderlik için güçlü bir asabiyete sahip olmanın gerektiğini belirtmiştik. Bu dönemde güçlü bir asabiyetle diğerleri arasında üstünlük sağlayan da Kureyş kabilesidir. İkinci halife ölmeden önce, hayatta kalan sahabenin en yaşlı ve ileri gelenlerinden oluşan ve "eş-Şûrâ" denen Kureyşli bir heyeti yine Kureyşli bir halife seçmekle görevlendirmişti. Seçim sonrasında belirlenen isim ise Hz. Osman b. Affan'dır. Hz. Osman'ın halife olması Ümeyye ailesinin başa geliş olarak yorumlanır. Mekke'nin fethinden sonra kısa bir süre geri plana itilen Emeviler böylece mevcut birikimlerine dayanarak eski güçlü mevkilerini elde etmekte gecikmeyeceklerdi.²⁸ Wellhausen Hz. Osman'ın seçilmesini Şûra içindeki en gevşek ve önemsiz kişi olmasına bağlar ve başlarına yeni bir Ömer geçirmek istemedikleri için tercih edildiği şeklinde yorumlar.²⁹ Ancak seçimde başka kıstasların etkili olduğunu düşünmek için yeterince

kanıtımız vardır. Her şeyden önce diğer halifeler gibi onun da Peygamberle olan akrabalığı yanında yaşının ileriliği, ilk Müslümanlardan oluşu, nesibinin asıllığı ve tabii ki Kureyş'in nüfuzlu bir boyuna sahip olması göz ardı edilemez. Yeni halifeye karşı yöneltilen eleştirilerin başında, valilikleri ve önemli idari görevleri akrabalarına vermesi gelir ki bu tavırlarıyla sahabeleri kendinden uzaklaştırdığına şüphe yoktur. İslama hizmet eden bu kişiler mevkilerinin tehdit edilmesini ve Kureyş'in İslam ile mücadelesine liderlik eden eski müşrik bir aile tarafından arka plana itilmeyi kabul edemezlerdi.³⁰ Hz. Osman iltimas, hısım ve akrabaları kayırma, suiistimalleri teşvik dışında ibadet usulleri ve devlet mülkünün yönetiminde Kuran ve sünnete dayandırılmayacak bazı yenilikler getirmekle, yani bid'at ile de suçlanıyordu.³¹ Ancak muhalefet hareketinin büyüklüğü ve sonucuna bakıldığında bunların dışında insanları birleştirip harekete geçirecek başka sebepler olması gerekir. Esasen dini bir görünüm ile sunulsa da eleştirilerin altında siyasi, sosyal ve iktisadi rahatsızlıklar yatmaktaydı. Bütün bu rahatsızlıklardan kuvvet alan muhalif kitleyi küçük bir kıvılcım harekete geçirmeye yetti ve başkaldırı ancak halifenin ölümüyle sona erebildi.

Olayın ardından halife olan Hz. Ali, Hz. Peygamber'in akrabası, da madı, ilk Müslümanlardan ve Haşimilerden biri olduğu halde, kendinden öncekilerden çok daha fazla güçlkle karşılaştı. Çünkü hareketi desteklememek veya içinde yer almamakla birlikte halifeliliği böyle bir olay sonunda alması meşruluğuna gölge düşürüyordu. Nitekim bir süre sonra muhalif bir grup oluştu. İstedikleri, katillerin bulunmasıydı. Çok geçmeden sözlü muhalefet fiili bir muhalefete dönüştü. 656'da Cemel ve 657'deki Sıffin savaşı sonunda vuku bulan hakem olayında Hz. Ali aleyhine karar verildi. Durum hâlâ belirsizliğini korurken 661'de Hz. Ali'nin öldürülmesi üzerine Haşimiler desteklerini oğlu Hz. Hasan'a yönelttiler. Ancak onun Muaviye ile uzlaşmaya vararak Medine'ye çekilmesi üzerine hilafet makamına çoğunluğun desteğini alan Muaviye geçti.³² Emevi hanedanının kurucusu Muaviye'nin yönetim tarzı esas itibariyle Arap tarzındaydı. Dini veya monarşik denemeyecek bu yönetim tarzı, İslam öncesi seyyidler otoritesinin gelişmesi ve ona dönüşmesi olarak tanımlanabilir.³³ Dış fetihlerle uğraşan Emevileri iç güçlükler çok daha fazla yormaktaydı. Bir yandan Hariciler'in,

diğer yandan Hz. Ali taraftarı Şia'nın kontrol altına alınması ustaca uygulanacak diplomatik temasları gerektiriyordu. Muaviye'ye karşı Irak, Hz. Hasan'ı desteklerken, Mekke ve Medine de Emevi yöneticileri tanımaya pek istekli değildi. Hilafetin Ali evladına ait olduğunu savunan muhalefeti eritmek için Muaviye, Hz. Hasan ile anlaşma yolunu seçti. Bunalımın çözüldüğü düşünülüyordu ki, 669'da Hz. Hasan'ın öldürülmesi, onun Şia mensuplarınca "seyyidü's-şühedâ" makamına çıkarılmasına ve bundan Muaviye'nin sorumlu tutulmasına sebep oldu.³⁴

Muaviye Emevi hilafetinin istikrarının sağlanması için halef tayin etmeyi başlatarak önemli bir uygulamaya imza atmıştır. Ona kalan miras, seçim ve iç savaştı. İlk çalışamaz bir hale gelmiş, ikincisi ise gerilemişti. Muaviye muhalefeti ikna ve menfaat temini ile etkisiz hale getirerek oğlu Yezid'i veliaht tayin etmeyi başardı. Ancak veliaht tayin etme Arapların o kadar kolay kabul edecekleri bir uygulama değildi.³⁵ Yezid büyük bir muhalefetle karşılaşmaksızın babasının yerine geçti. İktidarını kabul ettirmek için yaptığı ilk iş, ikinci kuşak İslam aristokrasisini teşkil eden Hz. Hüseyin, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer'in biatlarını istemek oldu. Ancak yönetimden memnun olmayan Iraklıların desteklediği Hz. Hüseyin haklarından o kadar kolay vazgeçmeyecektir. Nitekim halife olması için aldığı ısrarlı davet üzerine ailesi ve yakın arkadaşlarından oluşan yaklaşık yüz kişilik küçük bir grupla Kûfe'ye doğru yola çıkan Hz. Hüseyin 680'de Kerbela'da baskına uğradı ve hayatını kaybetti.³⁶ Bütün aleyhte telkin ve uyarılara rağmen ne askeri, ne de siyasi bir gücü bulunan Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitmekteki ısrarı, herhalde haklılığına ve Hz. Peygamber'in torunu olarak kendine dokunulmayacağına duyduğu inanca dayansa gerek.³⁷ Ama dikkatini iç politikaya yönelten ve ikinci bir iç savaş istemeyen Yezid, Kûfe'deki muhalefeti çok kısa bir sürede bastırarak onu yalnız bırakmış, daha sonra da etkisiz hale getirmiştir.

Bu dramatik ölüm şekli her Müslümanı derin bir şekilde etkileyecektir. Hz. Peygamber'in torunu, davet üzerine çıktığı yolda çok daha güçlü Emevilerce ailesi ile birlikte öldürülmüştü. Kerbela'nın o günkü etkisi fazla olmasa da ileriye yönelik sonuçları İslam tarihi için çok önemlidir. Gerçekten Hz. Hüseyin'in ölümü Şia'nın kendini göstermesinde babasının ölü-

münden çok daha etkili olmuş ve Şia'ya o zamana kadar eksik olan şehitlik halesini bahşetmiştir.³⁸ Kerbelâ'nın diğer bir önemi Emevi rejimine karşı muhalif hareketi kuvvetlendirmesi ve gayri memnun grupları "Ali evladının haklarının verilmesi, intikamının alınması" sloganı altında birleştirmesidir. Bu konudaki ilk hareket, *Tevvâbûn* (tövbe edenler) hareketidir. Onları bir araya getiren esas olarak suçluluk duygusudur. Önderleri sahabelerden Süleyman b. Surad olup başlıca amaçları Hz. Hüseyin'in intikamını almaktır. Fakat hareket başarısızlıkla sonuçlandı ve taraftarları bertaraf edildi.³⁹

Kendilerine bir lider bulamadıkları için bir süre sessiz kalan hoşnutsuz kitle aradıkları şahsiyeti Muhtar es-Sakafî'nin kişiliğinde buldu. Muhtar, 684 veya 685'te Tevvâbûn'dan geri kalanları teşkilatlandırmak üzere harekete geçti. Bunlara yazdığı bir mektupta siyasetini "Allah'ın Kitabı, Hz. Peygamber'in sünneti, Ehl-i Beyt'in intikamı ve zayıfların savunmasına" dayandıracağını söylüyordu. Böylece İslami yönetimin temel prensipleri dışında zayıfları koruma iddiası ile politik bir güç olarak mevaliyi, yani Arap olmayan Müslümanları da harekete çekiyordu. Adına davete başladığı kişi ise Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye idi. Bu ismin kullanılması hareketin meşruluğu için gereklidir. Fakat Kûfe ve Irak'ın bir bölümünü içeren isyan 687'de başarısızlığa uğradı.⁴⁰

Muhtar'ın ölümünden sonra 737 dolaylarına kadar bir Haşimi ayaklanmaya rastlanmıyor. Bu tarihte bir isyan başlatmasa da bazı rivayetlere göre Ali evladı ile ilişki kuran veya isyan hazırlığında olduğundan şüphe edilen Beyân b. Sem'ân idam edildi. Hüseyini soya ilgi duyan ve hatta Muhammed el-Bâkr'ın vasisi, dolayısıyla onun halefi olduğunu söyleyen Ebu Mansur da 742'de aynı kaderi paylaştı. Eğer rivayetlere güvenilir ise bu hareketler 737'den itibaren ilk Şii topluluklar arasında Hüseynilere karşı bir ilginin olduğunu gösterir.⁴¹ Hz. Hüseyin'den sonra Hz. Ali neslinden bir isyana öncülük eden ilk Haşimi, Muhammed el-Bâkr'ın 740'ta Emevilere karşı ayaklanan ve öldürülen kardeşi Zeyd'dir. Oğlu Yahya b. Zeyd de aynı daveti sürdürdü, ama başarılı olamadı ve o da 743'te öldürüldü.⁴² Emeviler zamanındaki başarısız son Haşimi ayaklanması 744'te Hz. Ali'nin kardeşi Cafer'in torunlarından Abdullah b. Muaviye'ninkidir (ö. 746-747).⁴³ Ancak burada Emevi ve Abbasi yönetimine karşı kaynakların az ya da çok bilgi

verdiği küçük ayaklanmaların hepsini ve uğradıkları yenilgileri anlatmanın pek bir anlamı yoktur. Bunlardan Alevi diyebileceğimiz grubun hareketlerini vermeye çalıştık. Bu hareketlerin izahının Ehl-i Bey'te yönelik kamuoyu desteğinin nasıl oluştuğunu göstermesi bakımından son derece önem taşıdığını düşünüyoruz.

Emevi hilafeti Hişam'ın 743'te ölümünden sonra bir parçalanma sürecine girdi. Konumuzla ilgili olmadığı için üzerinde durmadığımız, başta Hariciler olmak üzere çeşitli isyan hareketleri, kabileler arasındaki mücadelenin şiddetlenmesi ve özellikle de Şii isyanları Emevilere zor anlar yaşattı. 744'ten itibaren merkezi hükümet Suriye'de bile tanınmıyordu.⁴⁴ Emevilere karşı isyan hareketlerinin farklı sebepleri olmakla beraber itici güç, sosyal ve iktisadi rahatsızlıklardan kaynaklanmaktadır. Din ve siyasetin iç içe olduğu bir toplumda muhalefet, siyasi, iktisadi ve sosyal rahatsızlıklarını dini bir söylemle ifade ederek meşruluk kazanmaya çalışacaktır. Aranan bu meşrulaştırma gerekçesi, halk arasında büyük desteğe sahip olan Ehl-i Bey'in intikamının alınması ve hakkının verilmesi şeklindeki görüşte bulundu. İslam toplumunun gerçek liderinin Peygamber soyundan olması gerektiği ve onların yönetime gelmesi ile baskıların son bulduğu yeni bir döneminin başlayacağını savunan Haşimi propagandasının yönlendirdiği isyan 747'de Ebu Müslim liderliğinde başlayıp 750'de Emevilerin yenilgisiyle başarıya ulaştı. Davet, gerçekte Peygamber ailesi adına yapılıyordu ki bu hem Abbasileri, hem de Alevileri kapsıyordu. Ancak zafar sonrasında yönetimi ele alan yeni yöneticiler ailenin Abbas kolundan gelen Abbasilerdi. Böylece Ali evladı ortak bir amaç için çalıştıkları müttefikleri tarafından yönetimden uzaklaştırılıyordu.

Ali evladı en asil kanın kendilerinki olduğunu ve Hz. Peygamber'in vasiyeti ile de göreve en layık kişiler olduklarını düşünürken, Abbasiler onlarla aynı asil kanı paylaştıklarını, hatta kadın yerine erkek kolundan geldiklerinden daha üstün olduklarını savunuyorlardı. Gerekçeleri de atalarının Hz. Peygamber'in amcası olması ve amca varken mirasın amca oğluna, *asabe* varken kızların çocuklarına intikal edemeyeceğiydi.⁴⁵ Esasen ilk dönemlerde Aleviler de iddialarını Hz. Peygamber'in kızına değil, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e olan akrabalığına, yani erkek soyuna dayandır-

mıslardır. Çünkü erkek soyu, kadın soyuna göre toplumda daha çok kabul görmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin Siffin'deki konuşmasında kendisini sadece Peygamber'le olan akrabalığına dayanarak tanımladığı rivayet edilir.⁴⁶

Ehl-i Beyt'in diğer üyelerini dışarıda bırakarak sadece Abbasiler için ilan edilen hak iddiasının ne zaman ve ne şekilde kamuoyuna aktarıldığı kesin olarak bilinmiyor. Aslında onların Emevilerden alacakları özel bir intikamları yoktu. Abbasoğulları hicri 1. yüzyılda Hz. Ali dönemi hariç, siyasi ve askeri alanda önemli bir rol oynamamışlardı. Bunlarla ilişkilendirilen örgütlü bir grup oluşmadığı gibi, Şia, Harici ve Zübeyirler gibi gruplardan birine topluca destek verdikleri de görülmemektedir. Abbas b. Abdülmutilib Hz. Peygamber'in ölümünden sonra hilafet makamında hak iddia etmemiş, 652 yılındaki vefatına kadar saygı gördüğü ilk üç halife ile iyi ilişkiler içinde olmuştu.⁴⁷ Abdullah ve Ali b. Abdullah da ilimle meşgul olmuş, siyasi mücadelelerin dışında yer almışlardı. Fakat I. Velid zamanında Ali b. Abdullah, hilafet aleyhine çalıştığı söylentisi üzerine baskıya uğradığından 714'te Humeyme'ye gitmek zorunda kaldı. İşte burası siyasi propaganda hareketinin başladığı yerdir.⁴⁸ Abbasi hareketinin başlaması, Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim ve Haşimi fırkası ile yakından ilgilidir. Adını Ebu Haşim Abdullah veya ortak cet Haşim b. Abdümenaf'tan alan Haşimi fırkası 700-716 arasında Kûfe'de oluşmuştu. Ali b. Abdullah'ın oğlu Muhammed ile Ebu Haşim arasında yakın bir ilişki mevcuttu. Nitekim Muhammed Ebu Haşim'den ders almıştı. 716-717'de Ebu Haşim Suriye yolculuğundan dönerken Humeyme'de Ali b. Abdullah'ın evinde vefat etti. Bu olay Abbasi hilafetinin Ebu Haşim'den intikal ettiği yönündeki tezlerin temel dayanağı olmuştur. Çünkü rivayete göre Ebu Haşim ölümünden önce haklarını Muhammed b. Ali'ye devretmişti. Ebu Haşim'in vasiyeti ister gerçek, ister sonradan düzenlenmiş olsun Abbasoğulları ve taraftarları hilafetteki hak iddialarını bu vasiyete dayandırmışlardır.⁴⁹

Öyle görünüyor ki vasiyet iddiası Muhammed b. Ali ve oğlu Ebu Haşim taraftarlarını yanlarına çekti. Bu önemliydi, çünkü hareketin başladığı dönemlerde Ebu Haşim'in oldukça önemli bir taraftar kitlesi olduğu düşünülebilir. Emevi döneminde Haşimi deyince Ali evladı dışında Hz. Peygamber'in amcası el-Abbas'tan gelen nesil de anlaşılmaktadır. Haşim b.

Abdümenâf'tan Hz. Hüseyin soyuna hasredilmiş karizmaya inancın ege-men duruma geçişi tedrici olmuştur. Zira başlangıçta Muhammed b. el-Ha-nefiyye ve Ebu Haşim daha çok ilgi çekmişti. Üstelik 750'lerde bile Haşimoğullarının diğer mensuplarından Hz. Ali'nin kardeşi Cafer ve Hz. Peygam-ber'in amcası el-Abbas'ta kayda değer bir karizma bulunduğu söylenebilir.⁵⁰

Abbasilerin Alevi iddialarına sahip çıkması üzerine Aleviler, Hz. Peygamber ile kızı Hz. Fatıma vasıtasıyla kurdukları bağ üzerinde durdu-lar.⁵¹ Zira Hz. Ali taraftarları sülalenin diğer üyelerinden farklı olduklarını vurgularken aynı zamanda kendilerini Hz. Peygamber'le daha yakından iliş-kilendirmek ihtiyacı hissetmiş olmalılar. Ayrıca Abbasi yönetiminde de Ali evladının baskıya maruz kalması kamuoyu ilgisinin Alevilere yönelmesinde etkili olmuştur. Abbasiler iktidarları için en büyük tehlike olarak Ali evlad-ını gördüler. Nitekim bu düşüncelerinde haklı oldukları, yönetimde bulun-dukları sürece bizzat Ali evladının liderlik ettiği veya onlar adına yürütülen muhtelif isyanlara bakıldığında açıkça görülür. Fakat Abbasilerin isyanları bastırmaktaki sert tavırları kısa sürede onları da Ehl-i Bey'tin düşmanları sa-fına yerleştirdi. Aslında Abbasiler Ali evladı dışında daha yönetime geldikle-ri ilk andan itibaren ülkenin çeşitli yerlerinde patlak veren huzursuzluklar-la, özellikle Suriye'de Emeviler lehine hareketler dışında Haricilerin, öldü-rülen Ebu Müslim taraftarları ve Şiilerin isyanlarıyla uğraşmak zorunda kal-dılar. Ancak seyyidlik ve şerifliğin doğuşuyla doğrudan ilgili olması sebebiy-le bu isyan hareketlerinden sadece Ali evladının kiler üzerinde duracağız.

Halife Mansur (754-775), iktidarını sağlamlaştırmak için Ali oğulla-rına bütün önemli görevlerden el çekirmiş ve aile üyelerine baskı uygula-mıştı. Bu muamele karşısında Hasani koldan Muhammed en-Nefsü'z-Ze-kiyye 762'de, ertesi yıl da kardeşi İbrahim vakitsiz bir isyana kalkıştı.⁵² Hâdî dönemi (785-786) kendinden önceki Mehdi'nin ılımlı politikası ile hı-zını kaybeden isyanların yeniden alevlenmesine sahne oldu. 786'da Hasa-ni Hüseyin b. Ali, Medine'de valinin Ali evladına sert muamelesi yüzün-den harekete geçtirse de başarısızlığa uğradı. Hâdî'den sonra Harun er-Re-şid de (786-809) benzer bir politika izledi. Medine'deki isyanın bastırılma-sından sonra Deylem'e kaçan Yahya b. Abdullah 792-793'te Taberistan'da ayaklandı. Fakat sonunda halifenin "eman"ını kabul etmeye mecbur bira-

kıldı.⁵³ Abbasi rejimine karşı harekete katılmamasına rağmen, on iki imanın yedincisi Musa el-Kâzım, yönetim tarafından şüpheli kişi olarak kabul edildi. Bu şüpheler sebebiyle tutuklanmış ve en yaygın rivayete göre yaşamı hapiste son bulmuştur (799).⁵⁴ Abdullah el-Me'mûn'un hilafeti (813-833) ise Ali evladının Hasan kolundan Muhammed b. İbrahim ya da İbn Tabâtâbâ'nın 815'te Kûfe'deki isyanına sahne oldu. Bu başarısız hareketten sonra onun yanında yer alan Ebu's-Seraya (ö. 815), Hüseyin kolundan Muhammed adında bir çocuğu ikame ettiyse de aynı kötü sonu paylaştı. Gerçekte Me'mûn, Ali evladıyla ilişkileri yumuşatmaya çalışan bir halife olmuştur. Muhammed ed-Dibâc 815-816'da Mekke'de başarısız bir ayaklanmada bulunduğunda Me'mûn Muhammed'i affetmekten çekinmedi.⁵⁵

Bunlardan başka, Mu'tasım'ın (833-842) halifeliğinde Hüseyini Muhammed b. Kasım 834'te ve Müstâin (862-866) devrinde Hüseyini Hüseyin b. Muhammed 865'te başarısız hareketin liderliğini üstlendiler. Aynı tarihlerde yine Hüseyini koldan Hüseyin b. Ahmed el-Kevkebî ile 864'te Taberistan'da Hasan b. Zeyd hareketi de Alevi isyanları arasında sayılabilir.⁵⁶ Burada son olarak Mu'temid devrindeki (870-892) 869-883 gibi oldukça uzun bir dönemde etkili olan ve daha çok iktisadi, sosyal rahatsızlıklardan kaynaklanan ve Ali evladından geldiği iddia edilen Ali b. Muhammed'in liderliğindeki Zenc isyanını da zikretmeliyiz.⁵⁷

Emevi döneminde olduğu gibi Abbasi döneminde de başkaldırı hoşnutsuz pek çok grubu bir araya getiren dini bir iddia altında gerçekleşiyordu. Bu konuda en çok başvurulacak gerekçe ise, halk arasında büyük desteği olan, "elinden hakkı alınmış" Ali evladının davasıydı. Böylece yukarıda kısaca değindiğimiz gerek Ali evladının bizzat çıkarttığı, gerekse onlar adına çıkarılan ayaklanmalar desteğini haklarını geri almak, dökülen kanları yerde bırakmamak, Hz. Peygamber'e duyulan bağlılığın giderek onun soyundan gelenlere aktarılmasının yanında bu insanları siyasi, iktisadi ve sosyal ihtiyaçlarını çözecek birer kurtarıcı olarak görenlerden veya bu temellerden yola çıkan ve hareketlerine meşruiyeti bu davayla sağlayanlardan alıyordu. Ancak bu başkaldırlara ve Ali evladına karşı Abbasilerin tutumu, istisnalar görülse de oldukça sertti. Abbasilerin kendilerine ve iddialarına en büyük rakip olarak gördükleri bu gruba karşı uyguladıkları politika halk

arasında Ali evladının manevi nüfuzunu daha da artırıyordu. Böylece Hz. Peygamber'in soyundan gelen ve özel bir asaletin simgesi olarak seyyid ve şerif adı verilen bu "mazlum" ve "ezilmiş" insanlar, İslam toplumsal tabakalaşmasında yerini alıyor ve zamanla sayıları ve güçleri artarak bütün Müslüman ülkelere yayılıyorlardı.

Görüldüğü gibi, Abbasiler de sürekli bir huzursuzluk ortamında hüküm sürdüler. Aslında bu kaçınılmazdı. Çünkü Emeviler devrinde isyanlara sebep olan iktisadi, sosyal ve siyasi bunalımlara yenileri eklenmişti. Eski rejime olduğu gibi yeni rejime de düşmanca davranan sınır ve dağ bölgeleri halklarının kontrol altına girmek istemeyişleri ve valilerin entrikaları⁵⁸ ilk anda sayılabilecek sebeplerdendir. Çöküşün ilk belirtileri kendini siyasi birliğin yapısında gösteriyordu. Batı eyaletlerinde başlayan kopuş çok geçmeden doğuya da sıçradı. Bağdat ticaret yollarının kontrolünü elinde tuttuğu sürece bu siyasi parçalanma iktisadi ve kültürel hayatta etkili olmadı ama ağırlaşan bürokrasi, bozulan maliye, paranın değerinin düşmesi ve maden yataklarının kaybı durumu ağırlaştırdı. Alınan bir dizi tedbir çöküşü geciktirse de engelleyemedi.⁵⁹ Bundan da yönetimin muhalifleri Şiiler yararlanmakta gecikmediler.

Başlangıçta siyasi bir tercihin ifadesi olan Şiilik, genel hoşnutsuzluktan güç almış, zamanla Arapların yerine Arap olmayanların geçmesiyle de itikat ve kelam alanlarında farklı görüşlere sahip dini bir fırkaya dönüşmüştür. Dini bir mahiyete sahip itici güç de Kerbela olayından alınmıştır.⁶⁰ Fazlur Rahman, Hz. Ali'nin itibarının Hz. Peygamber'in damadı oluşundan mı geldiği sorusuna onun böyle bir gaye için gerekli prestije sahip olduğunu gösteren her hangi bir işaret bulunmadığını, belki de gerçek sebebin, hakkının büyük ölçüde yenmiş olmasında yatmakta olduğunu ileri sürer.⁶¹ Burada önemli bir noktaya değinmek yararlı olacaktır. Hz. Peygamber'in zürriyetinden gelmek imam olmak için tek şart değildir. Bu konuda "nass" bulunmalı ve imam "ismet" vasfını haiz olmalıdır. Hz. Peygamberle olan akrabalıklardan onları imam kılmamış, aksine "aynı nurdan oluşları" dünyevi akrabalığı doğurmuştur. Bu dünyevi akrabalık aynı zamanda onların Hz. Peygamberle olan öz birliklerinin alametidir.⁶² Nasr'ın ifade ettiği üzere, hem tasavvuf, hem de Şii düşüncesinde Hz. Âdem'den bu yana her peygamber-

rin varlığında başlangıçtan beri var olan “peygamberi bir nur” vardır. Bu, peygambere has bilginin kaynağıdır ve Logos olan “Muhammedi Nûr” ile özdeşir. Bu “Nûr”ın kılavuzluğu altında olmak, hatadan korunmak demektir. Nitekim imamların çok sayıdaki çocuklarından sadece “Peygamberi Nûr”u kendinde taşıyan imam olabilmektedir. Böylece imamlar arasındaki neseb ilişkisi cismani olmanın ötesinde bu “Nûr”un bir imamdan diğerine geçişine dayalı manevi bir ilişki olarak kabul edilir.⁶³ Şiiler, imamları Allah’ın insanlığa vahyinin tamamlayıcıları olarak gördüler ve Sünni teorisinin temeli olan “icma”yı reddederek halife tayininde Ehl-i Beyt’in haklarını savundular. Onlara göre, insanlara yol gösterecek bu masum ve mükemmel insanın kim olduğunu ise sonsuz ilmiyle sadece Allah bilirdi.⁶⁴

Aslında isyan hareketlerinin büyük çoğunluğu Hasani koldan gelse de ilerleyen tarihlerde imamiyye itikadının benimsenmesi ile Şiiler için imamlar silsilesinin geldiği Hüseyiniler daha önemli oldular. Şiiler arasındaki ilk ayrılma altıncı imam Cafer’in yerine kimin geçeceği konusunda yaşandı. Çoğunluk Musa Kâzım’ı, diğerleri ise İsmail’i kabul ettiler. İkinci gruba *İsmâîlî* adı verilirken on iki imama inananlar *İsnâ-âşeriyye* diye adlandırıldılar. Diğer önemli bir grup ise daha önce değindiğimiz gibi yönetime isyan eden Zeyd ve oğlu Yahya’nın imametini ileri süren *Zeydîler*’dir. Şiilerin itikadi ve kelami görüşleri ile bu konudaki tartışmalara girmek niyetinde değiliz. Burada sadece Abbasilere karşı muhalefet hareketini yürüten farklı Şii grupları ve bunları temsilen değişik mekânlarda kurulan devletlerdeki seyid ve şerif hanedanları hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız.

HORASAN’DAN MAĞRİB’E SEYYİDLİK VE ŞERİFLİĞİN COĞRAFYASI

İslam tarihindeki birtakım siyasi, sosyal şartların toplumun tabakalaşmasındaki izdüşümü olan seyyidler ve şerifler yüzyıllar boyunca geniş bir mekânda yayılma olanağı buldular. Merkezde kalkıştıkları çok sayıdaki isyan hareketinin başarısızlığı ve potansiyel bir tehlike olarak görülmeleri yüzünden uğradıkları baskılar karşısında Ali evladının genel hoşnutsuzluktan yararlanmak üzere kendilerine yeni olanaklar sunan merkezi kontrolün etkisini kaybettiği sınırlar veya İslamiyeti yaymakta önemli fonksiyonlar üstlendikleri bölgeleri tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Bu bölgelerde-

ki Müslüman toplumlar arasında Hz. Peygamber'in soyuna mensup olmaları sebebiyle dikkate değer bir itibara sahip oldular. Sözünü ettiğimiz bu itibar zaman zaman siyasi amaçlar için kullanıldı. Öyle ki, halkın desteğini almak, meşruiyetlerini ispat etmek için pek çok hanedan seyyid ve şerif olduğunu iddia etmiş ve Alevi, Haşimi, Fatımi ve benzeri aidiyet gösterecek terimler kullanmışlardır. İddiaların çoğu sonradan düzenlenmiş ve şüpheli olmakla beraber incelemeye değerdir. Zira söz konusu hanedanların böyle bir iddiaya sarılma ihtiyacı duymalarının sebeplerini tartışabilmek bizim için önemlidir.

İslamiyetin yayıldığı geniş coğrafya ve uzun zaman diliminde Ali evladından gelen hükümdar ailelerini önceki sayfalardan da anlaşıldığı üzere Hasani ve Hüseyini koldan gelenler olarak iki grupta ele almak mümkündür:

HASANİLER: a) Mağrib'de İdrisiler, b) Mekke'de, daha sonra Yemen'de Süleymaniler (Süleyman b. Davud b. Hasan el-Musanna soyu), c) Mağrib'te Süleymaniler (İdris b. Abdullah b. Hasan el-Musanna'nın kardeşi Süleyman'ın soyu), d) Mekke'de ve Yemen'de Beni Uhayzir, e) Yemen'de Beni Tabâtabâ, f) Mekke'de Havaşim (Beni Fuleyta) ve Beni Kata-da, g) Gana'da (Sudan) Beni Salih, h) Amul Hasanileri, ı) Fas'ta Sa'di ve Filali şerifleri, i) Fas'ta Vazzani ve Kittani şerifleri.

HÜSEYNİLER: a) Fatımiler, b) Taberistan ve Deylem Hüseyinileri, c) Curcan dahilindeki diğer kollar, d) Kasım Ressi (ö. 860) soyundan Resslerer (1281'e kadar Yemen ve Sada'da), e) Taberistan Zeydileri, f) Kasım b. Muhammed soyundan San'a Zeydileri, g) Medine'de Beni Muhanna ve nesblerinin gerçekliği kesin olarak belli olmayan Mekke ve Medine'deki Beni Musa.⁶⁵

Şii gruplar içinde İsmaililer özledikleri yönetime Fatımi devletinin (909-1171) kurulması ile kavuştular. İsmaililer, Hama ile Hıms arasındaki merkezlerinden muhtelif İslam memleketlerine, özellikle de Irak, İran ve Yemen'e gönderdikleri dâiler ile güçlü bir propaganda yapmışlardır. Hz. Fatıma neslinden gelmeleriyle iftihar ettiklerini gösterir şekilde isim alan Fatımiler 10. yüzyılda Kuzey Afrika'da, daha sonra da Mısır ve Suriye'de hüküm sürmüşlerdir. Hanedanın Hz. Peygamber soyundan geldiği yönündeki iddialarının gerçekliğine dair kesin bir hüküm verilemediği halde

aksine dair önemli deliller mevcuttur.⁶⁶ Ancak bizim için önemli olan böyle bir iddianın gerisinde yatan halkın desteğini kazanma ve yönetimlerini meşrulaştırma çabasıdır.

Şiiliğin diğer bir kolu Zeydilik ise Zeyd (740), ondan sonra da oğlu Yahya'nın (743) imametini ileri sürenlerin mezhebidir. Zeydiler kuzeyde Taberistan, güneyde Yemen'de iki devlet kurdular. Zeydiliğe göre, Zeydi imam Kureşli, aynı zamanda Haşimi, dine bağlı, âlim, cömert ve imametini ilan ederek ortaya çıkan kişidir. Haşimilikten kastedilen ise sadece Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın çocuklarıdır.⁶⁷ Yemen'deki Zeydi devletin kurucusu el-Kasım er-Ressî'nin torunu el-Hâdi ila'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn'dir. Zaman zaman Sada'ya kadar geri atılsa da Zeydilik Yemen'de yaşamayı başardı.⁶⁸ Taberistan, Gilan ve Deylem'de hüküm süren Aleviyye'nin (Zeydi devleti) kurucusu ve ilk hükümdarı ise Hasan b. Zeyd el-Alevî'dir. Kûfe'de isyan eden Ali evladından Yahya b. Ömer'in öldürülmesinden sonra Halife Müstain, Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'i iktalar ile ödüllendirmişti. Bu iktalar arasında Taberistan ve Deylem de bulunuyordu. Bölgedeki sert Tâhiri yönetimi halkı harekete geçirdi. Lider olarak seçilen Hasan b. Zeyd, Deylem Kelâr, Şâlûs ve Rûyân halkının biatı ile bölgede Alevi devletini kurdu (864). 884'te öldüğünde yerine kardeşi Muhammed b. Zeyd geçti.⁶⁹ 900'de onun da ölümüyle Taberistan'daki Alevi egemenliği bir süre daha devam ettiyse de Sâmânî emirleri yönetimi ele geçirdiler ve bölgede Sünni otoriteyi yeniden kurdular. Ancak bir Hüseyini olan en-Nâsır el-Utrûş (ö. 917) tarafından 914'te Alevi yönetimi yeniden tesis edildi. Yönetime en-Nâsır'dan sonra el-Hasan b. el-Kasım geçti. Taberistan'daki Alevi yönetiminin el-Hasan b. el-Kasım'ın ölümü üzerine 929'da bittiği ifade edilse de 1126'dan sonra en-Nâsır çocuklarının sınırlı bir bölgede olmakla birlikte etkilerinin devam ettiği söylenebilir. Ayrıca Taberistan'daki Alevi yönetimi, İslam dininin Hazar Denizi'nin güneyinde Zeydi Şiiliği şeklinde yayılması için ilk adım olmuştur.⁷⁰ Taberistan'daki Zeydi faaliyetinin merkezi başlangıçta Ustundâriyye bölgesidir. Zeydilik, Taberistan'ın diğer bölgelerinde o kadar güçlü olmadı. Başkent Amul'da daima açık bir Sünni çoğunluk vardı. Diğer yandan, Zeydilik Ustundariyye'den Deylem'e hattâ Gilan'a kadar Taberistan'da Alevi yönetimi kurulmadan önce zaten yayılmıştı.⁷¹

Şeriflerin Fas'ta yayılması ise İdris b. Abdullah (ö. 793) ile başlar. İdris, Fas'ta hüküm süren ve Zeydiliğe mensup İdrisi hanedanının (789-985) kurucusudur. Zeydilik bilindiği gibi İslam cemaatinin başı olarak sadece Ali evladını tanır. Böylece Haşimilerin büyük kısmını Ehl-i Beyt'in dışında bırakır. Zaten İdris de bildiğimiz gibi mücadelesini ailenin diğer bir kolu Abbasilere karşı vermiş, ama başarısız olunca sığınmak için Mağrib'i seçmiştir. II. İdris (ö. 828) kuzey Fas kabilelerinden pek çoğunu egemenliği altına alarak nüfuzunu Akdeniz'den Yukarı Atlas ve Tlemsen'i aşan mıntıkalara kadar yaydı. Öyle ki, Mağrib-i Aksâ'nın İslamiyeti kabulü daha ziyade bunların eseridir.⁷² İdrisiler'den sonra 16. yüzyıl başında Fas'ta yönetimi Sa'di şerifleri ele geçirdi. Soylarını Hz. Peygamber'e dayandırarak elde ettikleri nüfuzu kullanan sülale, Hristiyan tehditlerine karşı başarıyla karşı koydu.⁷³ Bölgedeki üçüncü ve bugüne kadar süren son şerif hanedanı Aleviyye veya Filâliler oldu. Bu hanedan 13. yüzyılda Arabistan'dan gelip Tefilâlt'te ortaya çıkan, ancak 17. yüzyıla kadar yönetimi ele geçirme mücadelesine katılmayan Hasanilerin bir başka koludur. Sa'di hanedanının dağılması ile Şerif b. Mevlây III. Ali ve oğlu Mevlây Muhammed b. Şerif siyasi isteklerini açığa vurdular⁷⁴ ve kısa sürede de oldukça uzun sürecek egemenliklerini kurdular. Şerif hanedanlara ev sahipliği yapan Fas'ın özellikle şeriflerin büyük itibar gördüğü bir mekân olduğu bir gerçektir. Harrak, şeriflerin etkili olduğu bölgede Ehl-i Beyt'in diğer kollarının temsilcilerinin de bulunmasına rağmen Ali evladının daha ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu bildirmektedir.⁷⁵

Hasanilerin yönetimi ele geçirdikleri en önemli bölgelerden biri şüphesiz Mekke ve Medine'dir. Hz. Hasan soyundan gelen Haşimiler 10. yüzyıldan 20. yüzyıl başına kadar Mekke'nin yönetimini elinde tutan emirlerle, 1. Dünya Savaşı'ndan sonra bir süre Suriye, Irak ve hâlâ Ürdün'deki krallığın mensup olduğu hanedanın adıdır. Aile adını Hz. Peygamber'in cediti Haşim b. Abdümenaf'tan almıştır.⁷⁶ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soylarından gelen şerif ve seyyidler bilhassa Hicaz'ı politik mücadelelerden kaçmak için tercih etmişler ve cetlerinin manevi nüfuzunun oldukça güçlü yaşadığı iki şehirde her zaman büyük kabul görmüşlerdir. Nitekim iki koldan Hasani şerifleri, 916-950 arasında Karmatiler'in baskınları ve yönetimi esnasında gittikçe güçlenip, onların çekilmesi ile de bölgenin yöneti-

mini ele geçirdiler.⁷⁷ Karmatiler'in Mekke'den çekilmesinden sonra Beni Hasan'dan Cafer b. Muhammed yönetimi ele geçirdi. Bundan sonra Hasanî şeriflerin Beni Cafer veya Caferiler olarak da bilinen hanedan dönemi başlar ve bu kol 11. yüzyılda Ebu'l-Futuh'un oğlu Şukr ile sona erer.⁷⁸ Bu dönemdeki belirsizlik Hasanî ailesi içinde büyük mücadelelere sebebiyet verdi. Sonunda galip gelenler adlarını Cafer'in kardeşi ilk şerif Ebu Haşim Muhammed'den alan Havâşim sülalesi oldu (1063-1200). 1200/1'de ise Katada b. İdris, Havâşim nüfuzuna son vererek Mekke'de Vehhabilerin güç kazanmasıyla etkilerini kaybedecek bir başka şerif sülalesinin egemenliğini kurdu.⁷⁹ Şerifler sadece iç mücadelelerle değil, sık sık Hicaz dışındaki Müslüman hükümdarların müdahaleleriyle de karşı karşıya kaldılar.⁸⁰ Burada özellikle Osmanlı Sultanları ile olan ilişkilerine çok kısa da olsa değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Osmanlı hanedanı hiçbir zaman seyyidlik veya şeriflik iddiasında bulunmamıştır. Onların meşruiyetleri nesebten değil, siyasi başarılarından kaynak bulmuştu. Zaten kendilerini İslam dünyasının merkezinde bulmaları da Memlûk devletine son vererek Hicaz'ın yönetimini elde ettikleri 1517 tarihine rastlar.⁸¹ Aynı yıl Şerif Ebu Numayy, Yavuz Sultan Selim ile görüştü. Bu görüşme sonunda Osmanlı devletine bağımlı hanedan olarak kabul gören şerif Mekke'ye döndü ve babasına verilen Mekke emirliği menşurunu da yanında götürdü.⁸² Osmanlı döneminde Hicaz emirleri şeriflerin seçimi, Mekke kadısı ile Mısır, Şam ve Cidde valilerinin arzları üzerine padişah tarafından atanırdı. Fakat öncelik şeriflerin ittifak ettikleri adaya ait olurdu. Eğer bunlar arasında ittifak sağlanamazsa valilerden ve Mekke kadısından gelen "inha" dikkate alınarak iki adaydan biri tercih edilirdi. Onlara duyulan saygının bir ifadesi olarak hutbelerde padişah isminin sonra Mekke emirinin adı zikredilirdi. Yine emirlerin derecesi vezirlerden bir derece yüksek olup, padişah onları kabul sırasında soylarının dayandığı Hz. Peygamber'e hürmeten ayağa kalkardı.⁸³

Görüldüğü üzere, Osmanlı hanedanının Hz. Peygamber'in soyuna duyduğu hürmet, Mekke şeriflerine yönelik uygulamalarına da yansımıştır. Fakat şeriflerin zaman zaman bağımlılıklarının sınırlarını olabildiğince daraltıp neredeyse bir hükümdar gibi serbest yönetim çabaları, Osmanlı

lıları bazı tedbirler almaya zorlamıştır. Aslında kutsal topraklarda yarı bağımsız yerel bir hanedanın varlığına izin verilmesi şartların böylesine gevşek bir bağı gerektirmesindendi. Zira Osmanlı, şeriflerin desteği olmaksızın bölgeyi denetim altında tutamayacağı gibi, şerifler de tamamen bağımsız olamayacak kadar fakirdi. Hükümdarla ters düşen bir şerif rahatlıkla Bedevi dostlarına sığınabilir ve hacıların yaşamını son derece güçleştirebilirdi.⁸⁴ Bölgede yönetimin temsilcileri Türk muhafız kuvvetleriydi. Osmanlı, Cidde sancak beyliği, daha sonra Cidde ve Habeş beylerbeyliği ve valiliği ile Mekke şeyhü'l-haremliği vasıtasıyla Mekke emirlerinin güçlerini sınırlamaya çalışmıştı. Böylece Mekke ve Medine kadıları, Medine ağaları ile daha önemsiz memurlar da emirlerin nüfuzunu tahdit etmekte kullanılmaktaydı. Bunların yanında Haremeyn'in önde gelen aileleri de Osmanlı yönetimi için destek işlevi görebiliyordu. Ama emirlerle eşit yetkiye sahip olan Cidde paşalarının vazifelerine emirlerin müdahalesi önlenememişti.⁸⁵

Osmanlı devleti Haremeyn'e yönelik iâşe politikasını hacı adaylarıyla Hicaz halkının lehine geliştirmiştir. Hatta gelir açısından oldukça fakir olan ve Mısır'dan gelecek tahıla bağımlı bu bölge için büyük harcamalardan kaçınmamıştır. Mekke ve Medine sakinleri hacca altyapı sağladıklarından vergi ödemiyor, geçimleri hazine ve vakıflardan sağlıyordu. Haremeyn yararına İstanbul, Edirne, Anadolu'nun muhtelif kentleri ile özellikle Mısır'da kurulan vakıflar vardı. Ayrıca her yıl tutarına padişahın karar verdiği bir miktar da mutat gelirlerindendi. Bunlara Osmanlı merkezi hükümeti adına yapılan bağışlar, Mısır bütçesinden ayrılan ödemeler de eklenmeli.⁸⁶ Bölge halkının olduğu gibi şeriflerin de maddi açıdan tatmin edilmesine özen gösterilmiştir. Padişahın her sene Mısır valilerinin tayin ve ibkalarında rikab-ı hümayun caizesi olarak aldığı elli bin kuruşun yarısı ve sürre-i hümayun ile beş bin kuruş yollanmaktadır. Şüphesiz en büyük gelirleri Cidde gümrüğü hâsılâtının yarısıdır.⁸⁷ Söz konusu varidatın kendine tahsis edilen kısmını şerif, maiyetinde bulunan çok sayıdaki Arabın maiyeti için kullanılmaktaydı.⁸⁸ Merkez, şerifin böylesine kalabalık bir kuvvete sahip olmasına hacıların güvenliğinde kullanılması için izin vermiştir. Ancak şeriflerin bunlardan isteklerini yönetime kabul ettirmek için birer baskı unsuru olarak da yararlanmış olması muhtemeldir.⁸⁹

On iki imam Şiiiliğini kabul eden Safevi devleti ise Osmanlı devleti için çok yakınındaki önemli bir tehdit olmuştı. Moğol dönemi sonunda Anadolu'da Osmanlı tarihi başlarken, Safevi etki alanındaki İran, Irak ve Azerbaycan'da yeni siyasi yapılanmalar ortaya çıkıyordu. Timur siyasi otoriteyi tek bir elde toplamakla beraber ölümünden sonra onun imparatorluğu da hızlı bir parçalanma sürecine girdi. Siyasi boşluğu doldurmak için ortaya çıkan Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen birlikleri çok geçmeden birbiri ardına dağıldı. Erdebil şeyhlerinin siyasi bir kimlikle ortaya çıkarak Akkoyunlu yönetimine son verip Safevi devletini kurmaları ise 16. yüzyıla rastlar. Başlangıçta sadece bir tarikat örgütlenmesi olan Safevilerin ilk şeyhi Şeyh Safiyyüddin'dir. Şeyh Safi bölgede Moğol-İlhani gücünün yoğunlaştığı 1252'de doğdu ve 1334'te öldü. Rivayete göre, Moğol yöneticileri şeyhe saygı duymaktaydı ve Erdebil sakinlerinin büyük çoğunluğu Şeyh Safi müridiydi.⁹⁰

Öyle görünüyor ki Şeyh Safi'nin çocukları ve tarikat şeyhleri olan Şeyh Sadreddin (1334-1392), Hoca Ali (1391/2-1429) ve Şeyh İbrahim (1429-1447) sahip oldukları itibarı korumayı başardılar. 1301'den 1447'ye kadar Safevi şeyhlerinin nüfuzu arttı. Şeyh Cüneyd zamanında ise (1447-1460) tarikatın ihtilalci karakteri açığa çıkıyordu. Çünkü Cüneyd, dini olduğu kadar siyasi otoriteye de düşküncü. Ancak bu siyasi amaçları gerçekleştiren Şah İsmail'di (1501-1524) ve aldığı en cesurca karar, yeni devlette on iki imam Şiiiliğini kabul ederek cedit Şeyh Safi'nin dini kimliğinden derin bir dönüşe imza atması oldu.⁹¹ Fuad Köprülü "Anadolu'da İslamiyet" adlı makalesinde şöyle bir tespitte bulunur:

Her halde İran, Horasan, Azerbaycan sahalarında Nurbahşiye ve Nimetullahiye tarikatları –Câmi'nin bunları Sünnilik gayretiyle maruf sufiye silsileleri meyanına ithal etmemesine rağmen– menba'larını a'sârdide Şi'i-batınî cereyanlarından alarak Safeviliğin teessüsü için lazım gelen muhit-i maneviyi hazırlamak hususunda pek mühim bir vazife ifa etmişlerdir.⁹²

Bir başka yerde de Timur ve Şahrüh devirleriyle izleyen zamanlardaki Şii akımlarının münferit hadiseler olmayıp birbiriyle yakından ilgili

olduğunu dile getirir.⁹³ Nasr da Safeviler döneminde Şiiiliğin yayılmasında tasavvufun oynadığı temel role dikkat çekerek daha 10. yüzyıldan itibaren Şiiiliğin İran'da bazı tarikatlar yoluyla yayılmaya başladığı, bunların görüşünde Sünni olmakla birlikte Hz. Ali'ye bağlı ve hatta bazılarının velayete inandıklarını belirtir. Ayrıca Nurbahşilik, Nimetullahilik ve Safevilik için sürecin aynı şekilde işlediğini, bunların Sünni arka planlarına rağmen velayet inancının bu tarikatların dış formunu değiştirdiği ve onları Şii teşkilatlar haline getirdiğini düşünür.⁹⁴

Bu kısa tarihi arka plandan sonra dikkatlerin yöneltilmesi gereken esas nokta ise imamiyye öğretisine sarılıp bunu yaymayı amaç edinen Safevilerin soylarını İmam Musa Kâzım'a ve oradan da Hz. Peygamber'e dayandırarak kendilerinin seyyid olduğunu iddia etmeleridir. Burada ayrıntıya girmemekle birlikte kaynakların farklı nüshaları üzerinde çalışan araştırmacıların hanedanın seyyidliğine yapılan vurgunun tarihi gerçeklikle bir ilgisi olmadığını gösterdiklerini belirtmek istiyoruz.⁹⁵ Önemli olan nokta imamiyye düşüncesinin Safevilere batıda Osmanlı ve doğuda Özbeklere karşı mücadelelerinde kuvvet vermesidir. Bilhassa Doğu Anadolu'daki geniş Türkmen kitlelerinin Safevileri desteklemesi Osmanlı'yı son derece rahatsız ediyordu.⁹⁶ Böylece seyyid olduklarını söyleyen Safevi hanedanının, büyümelerinin doğal sonucu olarak er geç karşılaşacakları Sünni devletlere, özellikle de Osmanlılara karşı yönetimlerinin meşruluk iddiasını "imamların veraseti" ile pekiştirerek bu devletler içindeki heterodoks grupların desteğini sağlama yoluna gitmiş olduğu düşünülebilir.

Seyyidler ve şerifler Orta Asya'daki Müslüman bölgelerde geniş kabul görmüşlerdir. Nakşibendi müellifleri, Hz. Ebu Bekir ile başlattıkları Nakşibendi silsilesinin Hâce Yusuf el-Hemedânî'den (ö. 1140) Hâce Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 1389) kadarki zamanda Hâcegân tarikatı ve ondan itibaren de Nakşibendi adını aldığını ileri sürerler. 12.-15. yüzyıllarda Maverâünnehir'de faaliyet gösteren Hâcegân'ın ilk ismi Yusuf el-Hemedânî ile başlar. Bir diğer görüşe göre ise, Hâcegân tarikatının gerçek kurucusu, Yusuf el-Hemedânî'nin dört halifesinden biri olan Abdulhâlik-i Gucdüvânî'dir. Yi-ne onun üçüncü halifesi Hâce Ahmed Yesevî'nin kurduğu Yesevilik Orta Asya'da daha çok göçebe Türkler arasında yayılırken, Hâcegân hareketinin

Buhara gibi eski kültür merkezlerinde yaşam bulduğu söylenebilir.⁹⁷ Ahmed Yesevî Orta Asya'da Türkler arasında Müslümanlığın yayılmasında büyük hizmeti olan ve soyu seyyidliğe dayandırılan seçkin şahsiyetlerden biridir.

11. yüzyılın ikinci yarısında Sayram'da doğan Ahmed Yesevî'nin hayatını ilk defa Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı önemli eserinde menkıbevi ve tarihi olarak iki kısımda incelemiş, bundan başka hali-feleri, tarikatı, eserleri ve etkilerini ele almıştır.⁹⁸ *İslam Ansiklopedisi*'ndeki Ahmed Yesevî makalesini de aynı yazar kaleme almış, ancak ilk eserinde Ahmed Yesevî'nin şahsiyeti ve tarikatın hüviyeti hakkında daha çok Nakşibendi kaynaklarını esas almışken Babai, Haydari ve Bektaşî rivayetlerinin tarihi hakikate daha yakın olduğu şeklindeki görüşleri kendinin de kabul etmesiyle bazı değişimler olmuştur.⁹⁹ Hâcegân silsilesinden olduğundan Hâce unvanıyla da anılan Ahmed Yesevî eğitim için gittiği Buhara'da Yusuf el-Hemedanî'ye intisap ederek onun üçüncü halifesi oldu. Adıyla anılan tarikat, önce Seyhun bölgesinde, Taşkent civarında ve Doğu Türkistan'da köklü bir biçimde yerleşmiş, sonra Maverâünnehir ve Harezm sahalarında kuvvet kazanarak 13. yüzyılda Moğol istilası ile İran ve Azerbaycan'da varlık göstererek Anadolu'ya girmiştir.¹⁰⁰ Ahmed Yesevî'nin soyu da, kendine gösterilen saygının bir ifadesinden olsa gerek, Hz. Ali'ye oğlu Muhammed el-Hanefî yoluyla dayandırılmış¹⁰¹ ve böylece seyyidlik için zorunlu bir şart, yani Hz. Peygamber'in soyuyla bağlantı kurulmuştur.

Ayrıca Timur'un atalarının ismi etrafında da seyyidlik iddiasının işlendiği bir rivayete rastlanabilmektedir.¹⁰² Diğer taraftan, Timur'un siyasi hayatının başından itibaren Maverâünnehir âlim ve sufilere desteğini sağlayarak İslamiyetin kuvvetinden yararlanmaya dikkat ettiği açık bir surette bilinmektedir. Kurduğu devlette Cengiz Yasası'nı feshettiği gibi, ulema, sufi ve seyyidlere büyük bir iltifat göstererek zengin vakıflar tahsis etmiş, tekkeler ve türbeler inşa ettirmiştir.¹⁰³ Nitekim Nizamüddin Şâmî, "Fatıma-i Zehra'nın göz nurları, Tanrının resulünün çocukları, velâyet başığının taneleri ve nübüvvet ağacının dalları mesabesinde olan seydilere merhamet ve riayet gösterir. Onları izâz ve tekrim eder, meclislerde onları herkesten üstün tutar" şeklindeki sözleriyle Timur'un bu konudaki hassasiyetini dile getirmektedir.¹⁰⁴

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Abbasi devletinin kalbinde şansları olmayacağını anlayan ve baskıya maruz kalan Ali evladı kendilerine maddi ve manevi fırsatlar sunan İslam dünyasının farklı mekânlarına yayılmaya başladılar. Müslüman toplumlarda her zaman için Hz. Peygamber'e karşı duyulan derin saygı ve sevgi, mazlum durumda görülen soyuna mensup kişilere yansımış ve bu yansımanın doğal bir sonucu olarak da seyyid ve şerifler gittikleri yerlerde geniş bir kabul görmüşlerdir. Kendilerine duyulan bu bağlılıktan yararlanarak devletler kurdular, ama kimi zaman da kurulan devletlerin meşruiyetini sağlamak ve siyasi nüfuz elde etmek için seyyidlik ve şeriflik iddiaları birer araç olarak kullanıldı.

ANADOLU'DA SEYYİDLER VE ŞERİFLER

Seyyid ve şeriflerin büyük ölçüde kabul gördüğü mekânlardan biri de Anadolu'dur. Daha Osmanlı öncesinde Anadolu'da seyyidlerin varlığını tespit edebiliyoruz. Osmanlı devletinin yükselişle de gerek Anadolu, gerekse İslam dünyasının diğer bölgelerinden Seyyid ve şeriflerin yeni olanaklar sunan bu devlete göç ettiklerini düşünebiliriz. Şüphesiz Türklerle seyyid ve şeriflerin tanışmaları Anadolu'da başlamıyordu. Bunu aslında Türklerin İslamiyete girişine kadar geri götürmek mümkündür.

Bilindiği gibi Arap ordularının yeni dini yaymak için gösterdikleri çaba 8. yüzyıl ortasında başarıya ulaştı. Ancak Türklerin Maverâünnehr, Harezm, Horasan ve Türkistan sahalarında İslamiyeti kabul edışı 10. ve 11. yüzyıllara rastlar. Türklerle seyyidlerin ilk karşılaşmasının da söz konusu bölgelerde ve aynı yüzyıllarda olması kuvvetle muhtemeldir. Seyyid ve şeriflerin Abbasi baskısı, bu devletin çözülüşü, ardından da İslam dünyasında başlayan siyasi istikrarsızlık ve kargaşa ortamında daha uygun fırsatlar sunan İslam memleketleri, özellikle de darü'l-harp bölgelerine kaymaya başladıklarına önceki bölümde değinmiştik. Herhalde sınır bölgelerindeki yaşam tarzı toplumun diğer hareketli kesimleri gibi onları da cezbetmiştir. Oldukça yakın bir geçmişte İslamiyeti kabul eden ve yeni dinin coşkusunu yaşayan Türklerin Hz. Peygamber'in canlı hatıraları olarak gördükleri seyyid ve şerifleri büyük bir saygı ve sevgiyle kabul ettikleri tahmin edilebilir. Kurulan ilişkiler neticesinde ise farklı sosyal gruplara mensup seyyidler,

Türk toplumunda yer almaya ve evlikler yoluyla da tedricen tipik seyyid sülaleleri oluşturmaya başlamışlardı.

Nitekim 11. yüzyılda Türk tohum yapısı hakkında bilgi veren Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*'de seyyidre "Ali-Evladı ile Münâsebeti Söyler" başlığı altında bir bölüm tahsis eder. Eserde hükümdardan, bunlara Peygamber uruğu oldukları ve onun hakkı için iyi bakması ve yardım etmesi istenir. Ayrıca seyyidlere hürmet ederse devlet ve saadete kavuşacağı kaydedilir.¹⁰⁵ Burada ilk anda Ali evladına karşı mevcut saygı ve sevgi açıkça teşhis edilebilir. Ama bizim için asıllıkkat çekici husus, seyyidlerin bu devirde kendilerinden bahsettirecek bir önem ve yoğunluğa ulaşarak Türk toplumunun sosyal yapısı içinde yealmasıdır. Yine Büyük Selçuklu Devleti veziri Nizamülmülk'ün (1018-1092) ünlü eseri *Siyasetnâme*'nin elçilerle ilgili faslında seyyid-şeriflere şerefe neseb olarak hürmetin ziyade olduğu ve kötülük yapılamayacağından elçilerin bunlar arasından seçilmesinin iyi olacağı kaydı¹⁰⁶ bu düşüncemizi tıtt eder mahiyettedir. Bu ifadenin ortaya çıkardığı diğler bir gerçek de hıeralde devletin seyyidlerin nüfuzunun farkında olarak onlardan yararlanmıx istemesidir.

Seyyid ve şeriflerin Anadolu'aki tarihının ne zaman ve nasıl başladığı açık değildir. Ancak bunu 11. ve münhasıran 13. yüzyıllardaki göçlerle birlikte değlerlendirmek kanaatimizde yerinde olacaktır. Bilindiğı gibi, İslam dünyası için dönüşüm zamanlarından biri olan 11. yüzyılda Orta Asya'da Aral ve Hazar Denizi arasında Türk kitlelerinin hareketi Büyük Selçuklu Devletini ortaya çıkardı. Bu devlet ayakta kalabilmek için etrafa taşıyacak insan selini batıya, Anadolu'ya ynetmek zorundaydı. Bu kapsamlı yer değıştirme hareketi 12. yüzyılda da aynı yoğunlukta olmamakla birlikte, devam etmişti. Ancak belirleyici önere sahip olan 13. yüzyıldaki göçlerdir. Moğol istilasının doğurduğu doğuda batıya yer değıştirme hareketi ilk etkilerini Maverâünnehr, sonra Harezi ve Horasan'da gösterdi. İstiladan en uzak yer olarak görölmesi, Anadolu'elçuklu devletinin mamur ve mürefeh bir İslam devleti olması, Selçulu sultanlarının İslam dünyasındaki prestijleri, Anadolu'nun geniş kitlelerce tercih edilmesinin sebepleri arasında sayılabilir. Hemen belirtmeliz ki, muhacirler, göçebeler dışında, göç masrafını karşılayabilecek varlıışahip köylüler, tüccarlar, sufiler, fikir

ve sanat adamları gibi farklı sosyal gruplara mensup insanlardan oluşuyordu.¹⁰⁷ Tabii ki seyyid ve şeriflerin bu kitlelerin dışında kaldığı düşünülemez.

Gerçekte, Abdürrahim Ş. Beygu'nun bahsettiği 440 (1048/1049) tarihli bir vakfiye sureti seyyidlerin daha 11. yüzyılda Anadolu'ya ayak bastığına işaret etmektedir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması konusunda son derece önemli olan bu belge, İmam Muhammed Bâkır soyundan Halil Divani (Yağan Paşa) adına düzenlenmiştir. Aşiret reisi olması muhtemel olan Kirmanlı Seyyid Şerif Halil Divani yanındaki grupla birlikte o dönemde Tebriz'e bağlı Pasinler'e (Erzurum) gelerek yerleşmiştir. Kurduğu zaviyesine ise, Gürcü krallarından satın aldığı bazı köylerin gelirlerini vakfetmiştir.¹⁰⁸ Bu, oldukça erken bir tarihte zikredilen bölgelerde Türk seyyid sülalelerinin oluşmaya başladığı yönündeki düşüncemizi kuvvetlendirmektedir. Ayrıca vakfiyede şahitler olarak isimleri kaydedilen Baba Horasanî Kemaleddin, Seyyid Şerif Pir Hüseyin Tataristanî ve Seyyid Çevgandâr (veya Çukender/Çökender?) Erzurum bölgesi için oldukça önemli şahsiyetlerdir. Zira bunlar adlarını verdikleri köyleri kurmuşlardır.¹⁰⁹

Gerek Selçuklu, gerekse beylikler döneminde Anadolu'nun seyyidlerin itibar ettiği bölgelerden biri olduğu söylenebilir. Nitekim Anadolu Selçuklu devletinde seyyidlerin varlığı Osman Turan'ın Anadolu Selçukluları hakkında yayımladığı belgelerde açıkça ortaya çıkmaktadır. Söz konusu belgelerden ilki Selçuklularda nakip atanmasına ilişkindir. Buna göre, Selçuklu Türkiye'sinin seyyidlerinin reisliğine tayin edilen Sadreddin Yusuf'tan seyyidlerin ahvalini zapt etmesi, nesebi sahih olan seyyidlere riayet ile seyyidlik iddiasında bulunanları gerçek seyyidlerden ayırması istenmektedir. Ayrıca eskiden olduğu gibi onun, evladı ve torunları için belli bir gelir bağışlandığı kaydı bulunmaktadır.¹¹⁰ Bir nakibin görevlendirilmesine ihtiyaç duyulması, grubun Anadolu'da hatırı sayılır bir sayıya ulaştığı anlamına gelmektedir. Öyle ki, seyyidlerin işleriyle meşgul olmak, hatta seyyidlik iddiasında bulunanlarla gerçek seyyidleri ayırmak üzere bir görevliye ihtiyaç duyulmuştur. Diğer bir belge ise Cemaleddin adındaki seyyide verilen fermanıdır. Burada ticaretle meşgul olduğu anlaşılan Seyyid Cemaleddin'in yaptığı alışverişlerde her türlü vergi (*hukûk*), *bâc*, *bedrika* ve *cevâz-ı râh* resimlerinden muaf ve müsellem olduğu bildirilir.¹¹¹ Ayrıca Seyyid Celâled-

din adındaki bir seyyide de Konya varidatından (*vucûh*) saltanat hazinesine ait vergilerden üç bin dirhem nesilden nesile intikal kaydı ile tahsil edildiğine dair ferman¹³ Selçukluların diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi seyyidlere karşı duyulan sevgi ve saygının bir ifadesi olarak onlara birtakım ekonomik ayrıcalıklar tanıdığını açık surette gösterir.

İlhaniler devrinde de seyyidlere duyulan saygının devam ettiğini görmektediriz. İlhani veziri Reşideddin'in oğullarına yazdığı ve Z. Velidi Togan tarafından yayımlanan mektuplarda bu konuda değerli bilgiler bulunmaktadır. Reşideddin Tarsus, Sus, Avasım (şimdiki Hatay), Kınırsin ve Fırat sahillerinde vali olan oğlu Hoca Sadeddin'e gönderdiği bir mektubunda, kendisinin Malatya ve Antakya'daki emlakının varidatını seyyidler, meşayih, hafızlar, fakih ve muhaddislerin terbiyesine, hayrat ambarları, köprüler, hanlar inşasına sarf etmesini ve vakıflar tesis etmesini istemektedir.¹⁴ "Sivas hâkimi, nâip, kadı, seyyid, ulemâ ve eimmesine, mutasarrıf ve bitikçilerine" yazdığı mektubunda ise, Gazân Han tarafından tesis olunan Daru's-siyâde'nin Kayseri, Tokat ve Arapgir'deki vakıflarından oğlu vali Hoca Celaledin aracılığıyla Sivas'ta vakıf olarak hamamlar, dükkânlar, fırınlar, değirmenler ve dört yeraltı kanalı inşa ettirmiş olduğunu ve bütün bu vakıflar ile kanalların gelirini Daru's-siyâde masraflarına tahsis ettiğini bildirir. Yine aynı belgede her yerden gelen âlim ve seyyidlerin bu Daru's-siyâde'de kalıp tedris ve irşatla meşgul olacaklarını, Daru's-siyâde'nin ihtiyaçları ve tamiri için vakıf gelirleri yetmediğinde ise Sivas divani vergisinden sarfiyat yapılacağı kaydedilmektedir.¹⁵

"Alevi" terimi, bilindiği gibi, Hz. Ali soyundan gelindiğini göstermekte, yani seyyidliği ifade etmek için de kullanılmaktadır. Anadolu'da Alevi unvanıyla anılan çeşitli seyyid yapılarına rastlamak mümkündür. Konya'daki Seyyid Alevi Mescidi¹⁶ ve Antep'teki Alevi Oğlu Mescidi¹⁷ bunlar arasında sayılabilir. Yine Konya'da Seyyid Yusuf Hüseyini Alevi Mescidi'nde seyyidliği ifade eden tabirler bir arada geçmektedir.¹⁸ Konya'daki Alevi Sultan Mescidi hakkında bir araştırması bulunan M. Önder, Alevi Sultan Mescidi'nin gerek kayıtları, gerekse inşa tarzı ve mihrabındaki sanat özelliklerinden Anadolu Selçuklularının son dönemine tesadüf ettiği hükümünü çıkarmanın mümkün olduğunu düşünmektedir.¹⁹ İmam Kuşeyrizade Mevlâna eş-Şeyh es-Seyyid

Abdullah-ül Münceki ise Tarsus'ta bir Türkistan Zaviyesi tesis etmiştir. Orta ve Doğu Asya'ya ait 84 ülke, belde ve kasabanın ismi verilen vakfiyeden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu zaviye bu bölgelerden gelen Türklerin konaklayabilmeleri için kurulmuştur.¹¹⁹ Bunlara Eflâkî'nin eserinde bahsedilen Seyyidler Hankah'ı¹²⁰ eklendiğinde Anadolu'da değişik dönemlerde ve yönetimlerde seyidler için eserler meydana getirildiği ileri sürülebilir.

İsimleri günümüze kadar ulaşan Seyyid Nureddin, Seyyid Ahmed Rıfâî, Seyyid Harun ve Seyyid Mahmud Hayrânî gibi meşhur mutasavvıf seyidlerin daha 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'daki varlık ve faaliyetlerini kaynaklardan izleyebilmekteyiz. Bu erken dönem seyid sufilerden biri olan ve Ladik'te medfun Seyyid Ahmed Rıfâî ile genellikle Bağdat'taki Rıfâî tarikatının kurucusu Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali er-Rıfâî (ö. 1182) karıştırılmaktadır. Mevcut sınırlı sayıdaki bilgiye dayanılarak Ladik'teki Seyyid Ahmed-i Küçek'in 13. yüzyılda Anadolu'da Rıfâîliği temsil eden bir şeyh olduğu söylenebilir.¹²¹ 16. yüzyılda Ladik köylerinin malikâne gelirlerinin büyük bir kısmı (yaklaşık olarak 13.000 akçe) Seyyid Ahmed-i Kebîr'in ahfadının evlatlık vakfidir.¹²² Seyyid Ahmed ile aynı dönemlerde Amasya ili, Taşova ilçesi ve Alparslan beldesinde bir zaviye yaptırarak buna 1257'de büyük bir vakıf tesis eden Seyyid Nureddin ise yaşadığı bölgede nüfuz sahibi bir başka Rıfâî şeyhidir.¹²³

Külliyesi ile Seydişehir ve Beğşehir bölgesinde kendisine tahsis edilen vakıfların büyüklüğü göz önüne alındığında Seyyid Harun (ö. 1320) ve ailesini de Anadolu'nun eski ve önde gelen seyidleri arasında sayabiliriz. Seyyid Harun'un Seydişehir'i kurması, Menakıbnamesinde uzun uzun anlatılır. Eşrefoğlu Mubarüziddin Mehmed Bey zamanında Anadolu'ya gelen Seyyid Harun ve evladı külliye için Karamanlılardan aldıkları ayrıcalıkları Osmanlı döneminde de devam ettirmişlerdir. Bilhassa, *Makalât-ı Seyyid Hârûn* ve evkaf defterlerindeki malumata göre, aile Seydişehir'de iktisadi ve sosyal gücü büyük ölçüde elinde bulundurmaktadır.¹²⁴ Bunu bir başka bölümde ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağımızdan burada dikkat çekmek istediğimiz, Seyyid Harun ailesinin köklü geçmişi ve bölgedeki etkinlikleridir. Şeyh Ahmed-i Alâî ise Seydişehir'in önemli ailelerinden biridir. Alâî unvanından anlaşıldığına göre Alanya'dan Seydişehir'e gel-

miş olduğu tahmin edilebilir. 1507 ve 1522 tarihli tahrir kayıtlarına göre seyyid olup o da bölgeye Osmanlı döneminden önce yerleşmiştir.¹²⁵

Seyyid Mahmud Hayrânî Akşehir'deki zaviyesi ile 13. yüzyıldan bugüne kadar adı devam eden bir başka önemli şahsiyettir. Ne yazık ki hakkındaki bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Seyyid Mahmud'un ismi, zaviyesi ve ona ait vakıf kayıtları¹²⁶ dışında *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektaş'a bağlanan bir sufi olarak geçer.¹²⁷ Bu konuda Köprülü, Bektaşilerin Seyyid Mahmud Hayranî, Mevlana ve Hacı İbrahim Sultan gibi 13. yüzyılda Anadolu'da şöhret kazanan tarihi şahsiyetleri de kendi menkıbelerine karıştırmak suretiyle ona daha fazla kıymet vermek istemelerinden kaynaklandığına dikkat çeker.¹²⁸ Son olarak, 13. yüzyıl Anadolu'sunun meşhur seyyidleri arasında babasının ölümünden sonra Mevlana'nın manevi terbiyesiyle ilgilenmek üzere muhtemelen 1231-1232 tarihlerinde Konya'ya gelip dokuz yıl boyunca bu işle meşgul olan¹²⁹ Seyyid Burhanüddin'i de zikretmek yerinde olacaktır.

Görüldüğü gibi, ünlü seyyidler ve bunların aileleri oldukça erken tarihlerden itibaren Anadolu'da kendilerini göstermeye başlamışlardı. Diğer taraftan, 1585'te Seyyid Mehmed b. Seyyid Hüseyin b. Seyyid Mehmed b. Seyyid Hadi et-Tebrizî şeklinde silsilesini veren Seyyid Mehmed'in¹³⁰ dedesinin babasının Tebrizli olmakla birlikte onun artık Osmanlı nakibü'l-eşrafının kayıtlarına geçen bir seyyid olduğu anlaşılıyor. Bu örnekler, Osmanlı devletine seyyidlerin diğer bölgelerden bir akışı olduğunu ve bunun uzun bir tarihi süreç içinde gerçekleştiği şeklinde yorumlanabilir.

Özellikle belirtmek istiyoruz ki, Türklerle seyyidler arasındaki ilk temas sürecinin tarihi, boyutları ve mekânı hakkında kesin verilere ulaşarak tespitlerde bulunmak şu anki bilgilerimizle mümkün değildir. Bizim bu konuda vardığımız sonuç yukarıda bahsettiğimiz kaynaklardaki bazı bilgilere dayanmaktadır. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Gerek Anadolu'ya gelmeden önce, gerekse Anadolu sahasında Türk toplumuna karışan ve burada kendilerine müstesna bir mevki elde eden seyyidler gerçek seyyidler mi, yoksa bu iddiada bulunan müteseyyidler miydi? Buna kesin bir cevap vermek mümkün değildir. Çünkü seyyidliğin büyüüne kapılarak kendilerini seyyid olarak tanıtan pek çok kişi olabileceği gibi, "sahihu'n-neseb" seyyidlerin bulunduğu da inkâr edilemez.

OSMANLI'DA SEYYİD VE ŞERİF KİMDİR?

Burada, seyyidler-müteseyyidler, toplum içindeki statüleri ve asaletin görünürlük kazanması başlıkları altında seyyid ve şeriflerin kim olduğu meselesi üzerinde durmaya çalışacağız. İlk bakışta bunlar ayrı konular gibi görünse de, aslında birbiriyle yakından ilişkilidirler. Zira her biri seyyid ve şeriflerin Osmanlı toplumunda nasıl tanındığı ve diğer gruplardan farklılıklarının ne olduğu meselesinin muhtelif yönlerini teşkil etmektedir.

“GERÇEK” VE “SAHTE”NİN SINIRLARINDA: SEYYİDLER-MÜTESEYYİDLER

Osmanlı devletinde seyyidler grubuna girerek maddi ve manevi ayrıcalıklardan yararlanmak isteyen bir kişi öncelikle devletin onayını almak zorundadır. Bunun için iddiasını nakibü'l-eşraf önünde ispat etmelidir. Nakibü'l-eşrafın bir seyyidlik veya şeriflik iddiasının kabulünde aradığı iki temel şart ise, şahitlerin seyyidliği doğrulaması ve aile üyelerinin elindeki önceki nakibü'l-eşraflara ait hüccetlerin ibrazıdır. Bu iki şarttan ilki vazgeçilmez olanıdır. Çünkü bazı durumlarda sadece şahitlerin ifadeleri bile yeterli olabilmektedir.¹ Örneğin 1600 tarihinde,

Seyyid Bahaeddin



Seyyid Piri



Şerife Gülşah



Şerife Elif

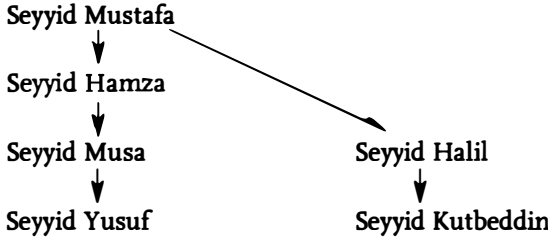


Şerif Burhan

şeklinde soy kütüğünü veren Burhan'ın şerifliğinin onayı için şahitlerin ifadeleri yeterli görülür.² Benzer şekilde, sadece şahitlerin ifadeleri ile Şerif

Mehmed b. Şerif Kara Yusuf'un Kayseri'de Şeyh Seyyid İbrahim et-Tennurî evladından olduğu kabul edilmiş ve isminin sâdât defterine kaydedilerek "yeşil" taşınmasına izin verilmiştir.³

Tabii ki böyle bir uygulama ilk defa kayıtlara geçme halinde söz konusudur. En geç bir veya iki nesil içinde ailenin seyyidlik iddiasında bulunan diğer üyeleri neseblerini ispat için aynı hücceti delil olarak sunacaklardır. İddiaların desteklenmesinde baba, dede, amca, kardeş, dayı, dayı oğlu, amca oğlu, hatta babanın amcasının oğlu ve babanın dayısı gibi birinci ve ikinci dereceden akrabalara ait hüccetlere dayanılması oldukça yaygındır.⁴ Örneğin Seyyid Yusuf seyyidliğini kabul ettirebilmek için şahitlerden başka daha önce nakibü'l-eşraf tarafından babasının amcasının oğlunun nesebinin onaylanmış olmasını kullanacaktı.⁵



Şerif Arslan adına düzenlenen bir başka belgede ise Arslan'ın iddiasını şahitlerin yanında dayısı Şerif Ehl-i İman ibn Şerif Yusuf'un nesebinin nakibü'l-eşraf Yahya Efendi tarafından onaylanmasına dayandırdığı görülür.⁶

Yine 17. yüzyıl başında Karaman'ın Ereğli kazasında Şerif Âbid, dedesi Seyyid Ahmed'in kardeşinin oğlunun oğlu Seyyid Mustafa'nın Muhterem Efendi'den olan hüccetini gösterir. Muhterem Efendi'nin defterine bakıldığında Seyyid Mustafa'nın isminin kayıtlı olduğunun görülmesi ve ayrıca şahitlerin akrabalık ilişkisini doğrulamaları üzerine sözü edilen şahıs seyyidlik hüccetini almayı başarır.⁷ Şunu özellikle belirtmeliyiz ki, bir hüccet bir seyyid olarak düşünülmemelidir. Zira verilen her hüccet sahibi ile akraba olan pek çok kişinin, daha doğrusu bütün bir sülalenin seyyidli-

ğinin kabulü anlamına gelmektedir. Nitekim Anadolu'daki geniş kapsamlı bir teftiş esnasında müteseyyidlerden alınan 5 sahte tomar ve sahte hüccet ile 20 kişi, 10 tomar ile de 30 kişinin yeniden reaya olması bize bu konuda bir fikir verebilir.⁸

Seyyidlik ve şerifliğin maddi ve manevi kazançları insanları öylesine cezbetmiştir ki, yönetimin aldığı sıkı tedbirler bile iddiaların önüne geçememiştir. Öyle ki, gerekli şartlara sahip olmadığı halde seyyid veya şerif olmayı arzu eden bir kişi bu arzusunu değişik yollardan yerine getirebilirdi. O halde seyyidlik usulüne uygun olarak tasdik ettirilemediğinde hangi gayri meşru yollardan elde edilebilirdi? *Hırzû'l-mülûk* yazarının dile getirdiği üzere, vilayet kâtiplerine birkaç akçe vererek Defter-i Hakani'ye seyyid yazılmak imkân dahilindeydi.⁹ Bundan başka, taklit ve para karşılığı sahte hüccet temini¹⁰ en çok başvurulan yollardandı. Gerçek bir belge, ölen birinin hüccetini satın almak¹¹ ve hatta çalmak gibi gayri resmi bir şekilde ele geçirilerek de kullanılabilirdi. Buna dair oldukça ilginç bir örneğe, Antep Şer'iye Sicilinde rastlıyoruz. 16. yüzyılda Yusuf adındaki bir seyyidin oğulları atalarının Acem'den geldiğini ve onun zamanına kadar neseblerinin mevcut olduğunu, ancak bir gece evlerine giren hırsızın eşyalarıyla beraber şecerelerini çaldığını ifade etmişlerdi. Buldukları seyyid şahitler de onların seyyid soyunu doğrulamışlardı. Buradaki seyyidlik iddiasında dikkat çekmek istediğimiz esas nokta hırsızın şecereyi çalmasıdır, çünkü bu bize şecerinin çalınacak kadar kıymetli olduğunu göstermektedir. Muhtemelen hırsız, kendinin şecerede yazılan ailenin bir üyesi olduğunu söyleyerek seyyidlik iddia etmeyi düşünmüştür. Seyyidliğin sağlayacağı ayrıcalıklar ve seyyid olma sürecinin nasıl işlediği göz önüne alındığında bu hiç de uzak bir ihtimal değildir.¹²

16. yüzyıla ait bir hüküm kaydına göre, Hasan adındaki bir Arap Rusçuk'ta yerleşip emir ve gazi olduğunu söyleyerek halktan buğday ve arpa toplamıştı. Bununla da yetinmeyen Hasan, Eflak'ta gayrimüslimlerin paraları ile atlarını almış ve emirliğine dair hüccet elde etmeye çalışmıştı. Sonunda da Zeynelabidin oğlu Ali adında bir müteveffa emirin hüccetini bulup bunu bin beş yüz akçeye satın almayı başarmıştı.¹³ Barkan'ın bildir-
diğine göre, 1183/1770 Mora seferi münasebetiyle Sadrazam ve Serdar-ı Ek-

rem Halil Paşa'ya sunulan bir muhtıra, "ekserisi Şam ve Trablus dağlarından birikmiş Dürzü makulesi, içlerinden Müslümanı nâdir bir alay kâfir olarak" bahsedilen bir grup üzerinde durulur ve bunların genellikle başlarına yeşil bir kuşak sarıp, çok geçmeden de "emir" olarak çağrıldıkları ve Mora ya da Drama'da evlenerek 5-6 yıl içinde seyyid soylarının oluştuğu kaydedilmektedir.¹⁴ Bu ifadeler bize seyyid grubuna usulsüz olarak girmenin bir başka yolu daha olduğunu göstermektedir. Buna göre, başına seyyidlik alameti olan yeşil saran biri soyunun tanınmadığı topraklarda kolaylıkla seyyid olarak kabul edilebilmekte ve çocukları da kayıtlara seyyid olarak geçebilmekteydi.

Öte yandan 1576'da Medine nakibü'l-eşrafi Seyyid Ahmed'e gönderilen hükümde "ekâbir iltimasıyla emir olanlar"ı ihraç etmesinin istenmesi¹⁵ devlet görevlilerinin destekleri ile seyyid olmanın da mümkün olduğunu düşündürmektedir. Nitekim *Hırzû'l-mülûk*'ta, hüccet verildiğinde alınan "hüccet akçesi" için ve müteseyyidler hakkında ekâbirden gelen mektuplara itibar edip hatır için hüccet verilmemesi uyarısında bulunulması bu düşüncemizi destekliyor.¹⁶ Ayrıca 16. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da nakiplerin sahih seyyidler ihraç edip, tekâlif-i örfiyeden kaçan müteseyyidler dahil etmelerinden şikâyet edilmesi¹⁷ oldukça ilginçtir. Görüldüğü gibi, Osmanlı devletinde seyyid ve şerif olmak o kadar zor değildir. Reaya statüsündeki bir kişi biraz para veya kurulan dostluklar ile kendisi ve ailesi için kolaylıkla seyyid unvanını kazanabilirdi.

Fakat müteseyyidlerin sosyal dengeyi sarsacak şekilde hızla artması ve bunun özellikle vergi gelirlerinde de önemli bir kayba sebep olması, yönetimi birtakım tedbirler almaya zorlayacaktı. Böylece yönetim, bir yandan hüccet almayı zorlaştırırken, diğer yandan da yaptırdığı teftişlerle müteseyyidler engellemeye çalışmıştı. Bu konudaki en büyük yardımcısı şüphesiz nakibü'l-eşraflık kurumudur. Aslında alınacak hiçbir tedbir aşılamaz değildi. Örneğin 17. yüzyıl nakibü'l-eşraflarından Emir Ali Efendi, seyyidler müteseyyidlerden ayırmak için "isbât-ı neseb" esnasında istenen şahitlerin sayısını artırarak tedbir almaya çalışmıştı. Ancak çok geçmeden kural işlemez hale gelmiş ve alameti alınan seyyidler yine yeşil sarmakta gecikmemişlerdi.¹⁸ İki mühimme kaydına göre, 16. yüzyılda Ereğli'de sahte şe-

cereler dağıttığı söylenen bir kişinin gerekli tetkiklerin yapılması için derhal şecereler ile birlikte İstanbul'a gönderilmesi istenirken¹⁹ düzme şecereler dağıttığı tespit edilen bir başka kişinin cezalandırılmasına karar verilir.²⁰ Burada cezalandırmadaki hassasiyeti bir kenara bırakacak olursak sahte şecerelere küçümsenemeyecek bir talep olduğunu ve bu talebi karşılayacak bir düzenin kurulduğu açıktır.

Nakibü'l-eşraf kaymakamının atanmasına ilişkin belgelerde aynı konuların altı çizilmektedir. İlk olarak, seyyidliğin onaylanmasına sadece İstanbul'daki nakibü'l-eşrafın yetkili olup nakibü'l-eşraf kaymakamının seyyidlik iddialarını kabul edemeyeceği hassasiyetle vurgulanır. Ayrıca kadı hücceti ve kaymakam tezkiresi ile ve teftişler esnasında ihraç edildikten sonra seyyidler grubuna karşılanmasına engel olması konusunda uyarılır.²¹ Örneğin 1632'de Kayseri nakibü'l-eşraf kaymakamı Seyyid Salih Mehmed Efendi'ye, Mîr Muhterem, Ma'lûlzade, Mirza Mahdum, Abdülkadir Efendi, Emir Ali, Gubârî Efendi ve Şerif Efendi'ye kadarki nakibü'l-eşraflardan hüccetleri olan gerçek seyyidlere müdahale etmeyerek kadı hücceti ve kaymakam tezkireleriyle seyyidlik iddia edenlere izin vermemesi emrediliyordu.²² 1674 tarihinde Konya nakibü'l-eşraf kaymakamlığına tayin olunan Seyyid Süleyman Çelebi'nin görevleri sıralanırken de seyyidlik onaylama yetkisinin bulunmadığı belirtiliyordu.²³ Seyyidliğe ilişkin hüccet verme yetkisinin tek kişide toplanmasının ilk dönemlerden beri var olup olmadığını bilemiyoruz. "Elinde 'Bahr-ül Ensâb'dan menkûl, mühürlü şeceresi olan Zeydin eben 'an ced emîr idüğüne kadî huzûrunda, mahallesi hatibi ve imâmı ve nice Müslümanlar şehâdet eyleseler, kâdî dahi şehâdetlerin kabûl edip sicil olunduyşa, Zeydin siyâdeti sâbit olmuş olur mu?" sorusuna Ebussuud Efendi "Da'vâ-i sahiha-i şer'iyeye binâen sâbit oldu ise olur" cevabını vermektedir.²⁴ Bundan başka, 1583'te Kırkkilise'de seyyidlik iddiasındaki Muharrem'e, babasının alamet getirmemiş iken kendisinin ne sebeple seyyidlik davasında bulunduğu sorulduğunda nesebini kadı huzurunda ispat ettiğini bildirerek hüccet ibraz eder. Ancak delilleri yeterli görülmemiş, elinde temessükü de olmadığından seyyidlik alameti alınır.²⁵ Kadıların başlangıçta bu yetkiye sahip oldukları düşünülebilir. Ancak en azından 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyılda aşırı yığılma sebebiyle resmi açıdan

seyyidlik kabulünün kısıtlanmasına yönelik tedbirler alınmış olması kuvvetli bir ihtimaldir.²⁶ Nitekim 1690'da Nakibü'l-eşraf Seyyid Abdurrahman Efendi, Konya nakibü'l-eşraf kaymakamının atanmasına ilişkin belgede kaymakamdan, kadı imzası ve kaymakam temüssükü ile seyyidlik hüccetine izin vermemesini talep ediyordu.²⁷ 1672'de Seyyid Ali Çelebi'nin Antep nakibü'l-eşraf kaymakamlığına atanmasına ilişkin belgede de kaymakamdan düzme hüccet, kadı hücceti ve kaymakam tezkiresiyle seyyidlik iddia edenlerin "men ve def'i" istenmektedir.²⁸ Esasen kaymakam ve kadıların hüccetleri ile "alâmet isti'mâl edenlerin men edilmesi" arzusunun sık sık dile getirilmesi, bunların kendilerini hüccet vermeye yetkili gördükleri ve yasaklamalara pek de duyarlı olmadıklarını ifade etmektedir.

İsteği dışında gerçekleşen bu değişime karşı yönetimin aldığı ikinci tedbir, teftişler yaptırarak haksız bir şekilde gruba dahil olanları ihraç etmektir. *Kanûnnâme-i Sultânî* li 'Azîz Efendi'de yazar, müteseyyidlere karşı geniş kapsamlı bir teftiş önerir. Teftişte görevlendirilecek kişinin vasıflarını belirtmeyi de ihmal etmez: "Sâlih ve mütedeyyin ve şerif" biri olmalıdır ve ayrıca "sâdât ve meşâyih"ten" olması önemlidir.²⁹ Aslında bu özellikler basit bir sıralamadan ibaret değildir. Eserde seçimde göz önüne alınacak ölçütlerin oldukça makul bir sebebe dayandırıldığı şu şekilde açıklanır:

Zirâ bu tâ'ife sâ'ire kıyâs olunmayıp bunlar reaya iken hüccetli seyyid olmağla cidd ü cehd etdiklerinin aslı budur ki, dimâğ-i siyâdet bir dimâğdır ki kazâ ile birinden cürm-i galiz sudûr sebebiyle muhtâc-i gûşmâl olsalar, mâ'dâsı mâni' olmak küstahlığı ile serkeşlik etmeğe cesâret ederler. Öyle olsa, ber muktezâ-i siyânet-i nâmûs-i Saltanat bir mikdârı tu'me-i şemşir-i gazanferî üzere fermân-i kazâ-ceryân-i husrevânîleri sâdır olsa, *hazret-i Pâdişâh-ı heft-kışver nice sahîhü'n-neseb evlâd-i Peygamber (i) kırdı?* deyü sermâye-i kıyl u kâl-i ahâlî-i bahr u berr olmak iktizâ eder...³⁰

Hırzû'l-mülûk'ta da yine seyyidlerin teftişinde İstanbul için nakibü'l-eşraf sorumlu görülürken İstanbul dışı için her beylerbeyliğe seyyidlerden, "salâh ve diyanet ile maruf müstakim mazûl kadılar"ın görevlendirilmesi

teklif edilir. Ayrıca, teftiş yapacak bu kişilerin gittikleri yerlerde şecere ile nakibül-üşraftan hüccetleri bulunan ve şahitlerin ifadeleri ile de seyyidlikleri sabit olanlara hüccet vermesi önerilir.³¹ Her iki eserde rüşvet alma tehlikesi-ne karşı memurların maddi açıdan tatmin edilmesi gerektiğinin ayrıca zikredilmesi ihmal edilmez.³² Böylece teşkilatın üyelerinin seyyidlerden oluşturulması yanında teftişlerde görevlendirilen kişilerin de tespit edebildiğimiz kadarıyla seyyidlerden seçilmesinin bir tesadüf olmadığı ortaya çıkıyor. Zira asil soylarıyla övünen seyyidler, neseb bakımından kendilerine denk olmayanlar tarafından yönetilip denetlenmeyi hoş karşılamayacaktır.

Yönetim, nakibül-üşraflara Anadolu ve Rumeli’de zaman zaman teftişler yaptırmıştır.³³ Bu teftişlerde seyyidlerin ellerindeki seyyidlik hüccetleri kontrol edilip defterlere kaydedilmişti. Söz konusu kontrollerde sahte oldukları tespit edilen seyyidlik belgeleri ile yeşil sarıklar toplanıp yetkili kişilere teslim olunmaktaydı. Teftişler esnasında çok sayıda müteseyyid tespit edilmiş, içlerinde bazı nakibül-üşraf imzalarının taklit edildiği sahte hüccetlere de rastlanmıştır.³⁴ Örneğin Konya nakibül-üşraf kaymakamına 38, Adana kaymakamına 10 ve Antep kaymakamına 65 sarık teslim edilmişti.³⁵ Halep kaymakamına teslim olunan sarık adedi ise 300’dür.³⁶ İhraç edilenler arasında bunu birkaç kez deneyenler de vardır.³⁷

Genel teftişlerin yanında gerek görüldükçe özel teftişler de yapılabilmekteydi. Örneğin daha 1576’da Bursa ve bir sureti de Edirne kadısına gönderilen hükümde, seyyidlik davası edenlerin nakibül-üşrafın gönderdiği kişi ile teftiş edilmesi istenir.³⁸ Yine 1583’te nakibül-üşraf tarafından seyyidliği kontrol için tayin olunan Seyyid Sinan, Kırkkilise’de sakin Seyyid Hüseyin’i bölgesindeki seyyidlerin teftişi ile görevlendirir.³⁹ Bu tür teftişlerde görevliler seyyidlik iddialarını incelemekte ve şüphelendikleri şahıslardan neseblerini ispat etmelerini talep etmekteydiler. Elinde hücceti ve şeceresi olmayıp ispat-ı neseb edemeyenler ise hüccetleri ve emirlik sarıkları alınmak suretiyle seyyidler grubundan çıkarılmaktaydı.⁴⁰ Nitekim Harput’ta seyyidler teftiş etmek üzere merkezden görevlendirilen Seyyid Mehmed, seyyidlik iddiasında bulunan Mustafa Çelebi’nin iddiasının doğru olup olmadığını, doğruysa bunun babası yoluyla mı, yoksa annesi yoluyla mı olduğunun açıklanmasını talep etmişti.⁴¹ Bütün bunlar bize devletin işi

sıkı tutmaktaki kararlılığına rağmen seyyidlik davasının halk arasında ne kadar yaygın olduğunu ve taleplerini meşru yoldan elde edemediklerinde gayri meşru yollara başvurmaktan çekinmediklerini göstermektedir. Seyyid ile müteseyyid arasındaki sınır ise her zaman çok belirgin değildir. Müteseyyidlerin kullandıkları yöntemler kimi zaman başarısızlığa uğrasa da içlerinde daha şanslı olanların bulunduğunu ve bunların amaçlarına ulaştıklarını tahmin edebiliriz

BİR STATÜ MESELESİ

Bu bölümde, Osmanlı toplumsal tabakalaşmasının belirgin özellikleri ve bunun içinde de seyyidler ve şeriflerin yerini tartışmayı amaçlamaktayız. Toplumsal yapı, toplumu oluşturan grup ve kurumların meydana getirdiği bir ilişkiler ağıdır. Dolayısıyla, toplumsal tabakalaşma çalışmaları toplum yapısını incelemeye yönelik araştırmalar kapsamında değerlendirilir. Osmanlı toplumsal yapısı alanındaki çalışmaların önemine ve bu konudaki boşluğa daha önce dikkat çekmiştik. Burada, seyyid ve şeriflerin toplum içinde kendilerini nerede gördükleri ve toplumun diğer kesimlerinin onları nasıl değerlendirdiği sorularına cevap bulmaya çalışacağız. Ancak söz konusu toplumsal grubu ideal toplum modelinde bir yere yerleştirme gayretinde olmadığımızı özellikle belirtmek istiyoruz. Çünkü aceleyle verilecek herhangi bir hükmün boşlukta kalacağına inanıyoruz. Böylece olabildiğince değişik açılardan bakarak mevcut durumu teşhis ve farklılıkları göstermekle yetineceğiz. Tabii ki bunun için öncelikle çok genel hatlarıyla da olsa Osmanlı'da egemen toplum anlayışının ne olduğu üzerinde durmamız gerekiyor.

Osmanlı siyasi düşüncesinin ürünü olan eserleri siyasetname, nahiyeatname ve ıslahatname olmak üzere üç grupta ele almak mümkündür. Bilhassa 16. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ıslahatnameler yoğunluk kazanacaktır. Bunlarla siyasetnameler arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Siyasetnamelerde nazari meselelerle uğraşılırken, diğerinde devlet ve toplumu içine düştüğü kötü durumdan kurtarabilmenin somut yolları araştırılır. Verilen örnekler de uzak geçmişe değil, yaşanan dönem ve yakın geçmişe aittir. Hemen belirtmeliyiz ki, her üç gruptaki eserler araların-

da bazı farklar olmakla birlikte esas olarak yönetim felsefesi ve ideal toplum düzeni üzerinde dururlar.⁴²

Osmanlı toplum anlayışının içeriği ve temel vurgularına geçmeden önce, yararlandığımız eserleri kısaca zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu eserler ve eserlere egemen olan siyasi düşünceleri vermemizin sebebi bunların Osmanlı toplum anlayışıyla yakından ilişkili olmasındandır. Çünkü söz konusu siyasi anlayışlar Osmanlı düşünürlerini de etkilemiş ve toplum anlayışlarını belirlemiştir. Osmanlı siyasi düşüncesinin dayandığı eserlerin genel bir muhteva tahlilinden başlıca üç ana siyasi felsefi ve düşünce temeline dayandığı görülür. İlk olarak Yusuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'inde kısmen eski Hint siyasi felsefesiyle karışmış bir halde somutlaşan Türk siyasi telakkileri izlenebilir.⁴³ Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün *Siyaset-nâme*'sine ise eski Hint siyasi düşüncesiyle karışmış İran siyasi felsefesi hâkimdir. Ayrıca Eflatun ve Aristo'ya dayanarak 9. yüzyılda el-Kindî'nin risaleleri ile başlayıp Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *Kitâbü's-siyâse* adlı eserleriyle devam eden eski Yunan ve İran siyasi düşüncesi ile İslam'ın sentezinden oluşan Müslüman Arap siyasi düşüncesi de eklenebilir.⁴⁴

Hint-İran siyasi düşüncesinin karakteristiği adil hükümdar ile bunun idaresinde yerli yerinde duran ve birbirine karışmayan sınıflardan oluşan uyruk arasındaki ilişkide belirginleşir. Mâverdi'nin (ö. 1058) *el-Ahkâmü's-sultâniyye* ile somutlaşan Arap-İslam siyasi düşüncesinde, toplum İslami esaslar dahilinde ve adaletle yönetilmediği takdirde yöneticiyi değiştirme hakkı vermesine rağmen eski Yunan ve Hint-İran siyasi düşüncesinin etkisiyle değişime uğramış ve statükocu bir nitelik kazanmıştır. İşte Osmanlı siyasi düşüncesinin daha başlangıçtan itibaren sözünü ettiğimiz siyasi düşünce geleneğini devraldığı, özellikle 15. yüzyıldan itibaren devletin merkezîyetçi bir karakter kazanmasına paralel olarak Bizans siyasi geleneğinin de etkisi altında kaldığı fark edilebilir. Zira Osmanlı siyasi telakkisi, statükocu bir toplum anlayışını öne çıkarmakta ve bunun korunmasına son derece dikkat etmektedir.⁴⁵

Osmanlı siyasi düşüncesi, anılan üç siyasi düşünce temelinin başlıca konuları olan, yöneten-yönetilen ilişkisi çerçevesinde hükümdar, bürokrasi, ordu, hazine, reaya ve bunların statüleri ile birbirlerine karşı yeri-

ne getirmeleri gereken görevler üzerinde yoğunlaşır. Aralarındaki ilişki ise, İslam siyasi düşüncesine *Kelile ve Dimne* ile giren ve kısaca “daire-i adliye” terimiyle ifade edilen formül çerçevesinde işlenir.⁴⁶ *Kutadgu Bilig*’den⁴⁷ itibaren *Kabusnâme*⁴⁸ ve *Kânun-ı Şehinşâhî*⁴⁹ gibi pek çok siyasetnamede tekrarlanan terimi, Kınalızade Ali şu şekilde açıklar:

Aldır mûcib-i salâh-ı cihan; cihan bir bağıdır divân devlet; devletin nâzımı şerîattır; şerîata olamaz hiç hâris illâ melik; melik zaptıyla mez illâ leşker; leşkeri cem’ edemez illâ mal; malı cem’ eyleyen ra’iyyettir; ra’iyyeti kul eder pâdişâh-ı âleme adl.⁵⁰

Toplum “erkân-ı erbaa” adı verilen başlıca dört sınıfa ayrılır: Ulema (ehl-i ilm), asker (ehl-i seyf), tüccar-esnaf (ehl-i tüccar ve ehl-i hıref) ve çiftçi (ehl-i ziraat). Kınalızade Ali bunların toplumdaki önemlerini göstermek için tabii unsurlarla ilişkilendirir. Bu toplum anlayışına göre, ehl-i ilm su, ehl-i şimşir ateş, ehl-i hıref hava ve ehl-i ziraat toprağı temsil eder.⁵¹ Kâtip Çelebi biraz daha farklı bir yolu tercih ederek, ulema (kan), asker (balgam), tüccar (safra), reayayı (sevda) bedendeki unsurlar ile karşılaştırır.⁵² Buna göre Allah insanları farklı yeteneklerde yaratmıştır. Bu sebeple toplumun her üyesinin kendi yeteneğine göre iş yapması gerekir. Toplum hayatının devamı da bunların aralarındaki uyuma bağlıdır. Ancak insanlar arasında uyumu ve yardımlaşmayı sağlamak, haksızlıkların önüne geçmek, emniyeti sağlamak ve adalete dayalı toplum nizamı kurmak için bir hükümdara ihtiyaç vardır. Sosyal barış için her birinin kendi sınıfında tutulması ve birinin diğerine üstün olmaması gerekir. Aksi halde nizam bozulur.⁵³

Osmanlı devletinde toplum iki büyük sınıfa ayrılmıştı. Bilindiği gibi, bu sınıflardan ilki saltanat beratı ile padişahın kendilerine dini veya idari yetki tanıdığı **kırm**seler, yani askeri sınıf; ikincisi ise vergi ödeyen, fakat idareye katılmayan Müslüman veya gayrimüslimlerden oluşan reaya sınıfıdır.⁵⁴ Osmanlı toplumu ve bunun içinde seyyidlerin yerini anlamak için bu iki grubu çeşitli yönleriyle daha yakından incelemek yerinde olacaktır. Askeri adı verilen Osmanlı yöneticiler sınıfı dört alt gruptan oluşuyordu: saray halkı, seyfiye, ilmiye ve kalemiye. Sarayda çalıştıkları için yönetenler

arasında sayılan saray halkı dışında hiç şüphesiz asıl askeri sınıf, seyfiye, il-miye ve kalemiye idi. Seyfiyenin asıl işi askerlik olmakla birlikte yürütme görevi de bulunuyordu. İlmiye esas olarak toplumun din, yargı ve eğitim-öğretim alanından sorumluydu. Kalem ehli ise imparatorluğun bürokratik görevlerini üstlenmişti.⁵⁵ Yönetilenler de yekpare bir görünüm arz etmektedir. Askeri sınıf dışında kalan yönetilenler toplumun geçimini tarım ve sanayi alanlarında üretimde bulunmak ve ticaretle meşgul olmak suretiyle sağlayan ve vergi veren kesimdir. Yerleşim durumlarına göre yönetilenleri kabaca, yöneticiler, tüccar ve esnaftan oluşan şehirli, tarımla uğraşan köylüler ve tam anlamıyla yerleşik hayata geçmemiş göçebeler olarak ayırmak mümkündür.⁵⁶

Osmanlı'da bireyin toplum içindeki konumunu sultanın iradesi belirlemekteydi. Vergi vermek, kişinin statüsünü belirlemenin en önemli göstergesiydi. Kamu hizmetlerini yerine getirme karşılığında belirli bir oranda vergi muafiyeti tanınanlar aslında her türlü vergiden muaf olan askeriler ile teb'a arasında orta bir sınıfı oluşturuyorlardı.⁵⁷ Kimlerin vergi muafiyeti sebebi ile askeri sıfatını kullanacakları defter ve kanunlarda önemle belirtilen hususlardandır. Böylece Osmanlı toplum anlayışının temelini oluşturan bakış açısını teorik kitaplar dışında, vergi, teşkilat ve teşrifat gibi değişik konuların işlendiği kanunnamelerde de izlemek mümkündür. İnalcık'ın "Osmanlılar'da Raiyyet Rüsûmu" adlı makalesinde etraflı bir biçimde ele aldığı raiyet rüsûmu raiyetin ödediği vergilerdir. Askeri grubu bu resimlerden muafır. İşte bu muafiyet askeriye reayadan ayıran belli başlı bir vasıf olarak kabul edilir.⁵⁸ Askeriler berat ve vazife almadıkları zaman da askeri sıfatını korurlar, yani raiyet rüsûmundan muafırlar. Ancak bu "ma'zûliyet" hali uzun zaman sürer ve iş, kazanç hayatına girerlerse, askeri sıfatları kalkar. Kuşkusuz askeriye reayadan ayırt eden en önemli husus, padişah beratı ile bir devlet hizmetine tayin edilmesidir.⁵⁹ Raiyet rüsûmunu tam ödeyen reaya ile bu rüsûmdan tamamen muaf olan askeri sınıf arasında raiyet rüsûmunu kısmen ödeyen bir grup vardır ki kanunlarda genellikle "muaf" ve "müsellem" reaya olarak geçer. Devlet için belli hizmetler yapan bu zümreler reayanın yükümlülüklerinden olan yedi kulluktan tamamen değil, kısmen muaf tutulmuşlardı.⁶⁰

Görüldüğü gibi askeri sınıf mefhumu çok geniştir: Fiili olarak hizmette bulunan askerler, bunların çocukları, eşleri, azat edilmiş köleleri ve emeklilerinin yanı sıra müderris, imam, müezzin ve vakıf hademesi gibi bir padişah beratı ile vazifeye tayin edilmiş her çeşit maaşlı memur ve hizmetliler ile ellerinde sultanlar tarafından vergi muafiyeti bağışlandığına dair muafiyetnameleri bulunan bazı imtiyazlı kişiler ve bir hizmet karşılığı belli vergilerden muaf tutulan zümreler.⁶¹

Peki, bu anlayış içinde seyyid ve şeriflerin yeri nerededir? Genel hatlarıyla vermeye çalıştığımız Osmanlı toplum anlayışı, olması arzulanan ideal bir toplumu tasvir eder. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Osmanlı toplumsal tabakalaşmasının tahlil edilebilmesi için kuralın yanı sıra kuraldışı olanları da hesaba katmak gerekir. İşte seyyid ve şerifler bunlardan biridir. Aslında ideal sosyal tabakalaşma düzeninde seyyid ve şeriflerden bahsedilmemesi şaşırtıcı değildir. Çünkü Osmanlı'da sınıf kavramı toplum üyelerinin fonksiyonlarına göre bulundukları konumu ifade eder. Toplum oluşturan sınıfların idari, iktisadi, dini veya siyasi belirli bir görevi bulunur. Yani her birinin "sonuç ürünü" vardır; hizmet verir ve mal üretirler. Oysa seyyid ve şerifler böyle bir fonksiyona sahip değildir ve doğal olarak da fonksiyonel bir toplum tabakalaşmasında yerleri yoktur.

S. Pulaha ve Y. Yücel tarafından *I. Selim Kanunnâmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları* başlığı altında yayımlanan *Kanunnâme-i Cedîd*'de seyyidler askeri sınıf içinde verilir.⁶² Barkan da askeri sınıf mensupları arasında seyyidlerin sahip oldukları imtiyaz ve muafiyetleriyle kapalı bir sınıf olarak imparatorluk nizamı içinde büyük bir istisna teşkil ettiğine dikkat çeker. Askeri sınıf üyesi olarak muamele gören seyyidlerin bunlar içinde büyük bir menfaat grubu olarak imtiyazlı durumlarını sömürmekte olduklarını da sözlerine ilave eder.⁶³ Acaba seyyidler gerçekten askeri kesim içinde mi yer alıyordu? Yoksa bu ayırım içinde sıkışıp kalmalarına neden olan farklı yönleri var mıydı?

Dikkat edilirse Osmanlı tabakalaşmasında askeri sınıfa dahil olmanın iki temel ölçütü sultan beratına sahip olmak ve bir kısım vergilerden muafiyettir. Bu açıdan bakıldığında seyyid ve şeriflerin askeri sınıf içinde yer aldığı söylenebilir. Çünkü onlar bu iki özelliğe de sahiptir. Ancak he-

men belirtmeliyiz ki, söz konusu sınıflamaya uymayan yönleri de vardır. Her şeyden önce seyyid ve şerifler homojen bir grup değildir. Bir seyyid tüccar, çiftçi, musikişinas, kıssahan, şair, şeyhülislam, müderris, kadı, şeyh veya vezir⁶⁴ gibi değişik meslek gruplarından olabilir. Onları bir araya getiren tek özellik doğumla elde ettikleri asil neseberidir.

Takdir edilmelidir ki böylesine farklı iktisadi-sosyal çevrelere mensup seyyid ve şerifleri bir arada ele almak son derece güçtür. Örneğin Baudier ve Chalcondyle⁶⁵ Osmanlı devletinde çok zengin seyyidler olduğu gibi sebze, sirkeci ve mumcu gibi düşük sosyal mevkilerde bulunanlar olduğunu da kaydederler. Toplumsal yapıyı anlatırken özellikle kadim tabakalaşmanın günümüze kadar geldiği Arap yarımadasının güney kısmından bahsettiği çalışmasında Serjeant, San'a'da seyyidler için demirci ya da marangoz olarak çalışmanın küçültücü bir meslek olmayıp, aksine, oldukça saygın bir iş olduğunu belirtir. Ayrıca seyyidin tacir, bezzaz ya da attar olabildiğini sözlerine ekler.⁶⁶

İkinci olarak, seyyidler din veya ilmiye kurumu içinde mütalaa edilmektedir. Fakat bu da pek mümkün değildir. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi, ortaya çıkış ve toplumun birer üyesi olmaları dini nitelikli değildir ve dini değerlerle ifade edilemez. Kaldı ki, böyle olmaları arzu edilse de hepsi din adamı değildir. İleride göreceğimiz gibi, sufi çevrelerde taşıdığı öneme rağmen bir kişi sadece seyyid olduğu için şeyh olamaz. Öncelikle şeyhliğe özgü eğitim ve kültürü kazanmalıdır. Diğer yandan, nakibü'l-eşrafın ilmiye sınıfı içinde sayılması⁶⁷ bu göreve atananların ilmiye mensubu olmalarından kaynaklanabilir. Ancak bu, seyyidler de ilmiyenin birer üyesi yapmaz. Nakibü'l-eşraf ilmiye mensupları arasından seçilmekteydi, ama önce ulema olmak için gerekli aşamaları geçmek zorundaydı. Ancak bundan sonra adaylar arasında seyyid ve şerifler tercih edilmekteydi. Görüldüğü gibi, seyyidler klasik toplumsal tabakalaşma anlayışı içinde bir yere koymak o kadar kolay değildir. Zaten konuya girerken belirttiğimiz üzere, amacımız da seyyidler ve şerifleri böyle bir sınıflandırmaya sıkıştırmak değildir. Bu sebeple, şimdilik bu grubun özelliğine dikkat çekmekle yetineceğiz.

Osmanlı'nın statükonun korunmasına verdiği önemi biliyoruz. Ancak yöneten ve yönetilenleri ayıran çizgi aşılmaz değildi. Raiyet statüsün-

den askeriye geçmenin ya da bulunduğu mevkiden daha üst kademelere doğru yükselmenin başlıca şartları devlete, dine hizmet etmek ve Osmanlı adabını bilmektir. Diğer bir ifadeyle, yönetenler sınıfına geçebilmek veya mesleğinde yükselmek eğitim-öğretim yoluyla mümkündür. Devşirilerek kul sistemine girmek bunun yollarından biriydi. Ayrıca medrese eğitimi görmek veya savaşta, seferde başarı göstermek de bu yollar arasında sayılabilir.⁶⁸ Belli bunlara bir şart daha ilave edebiliriz: Seyyid veya şerif olmak. Çünkü böyle bir iddia ile kişi raiyet statüsünden çıkabilirdi. Üstelik bu, diğer üçüne göre çok daha az zahmetliydi ve böylece elde edilen iktisadi, siyasi ve sosyal nüfuz karşılığında belli bir hizmette bulunmak mecburiyeti de yoktu. Ayrıca bu ayrıcalıkların geri alınması gibi bir tehlike de yoktu. Nesiller boyu devam edebilirdi. Bir başka ifadeyle, sülalede bir kişinin bu unvanı alması yeterliydi. Ondan sonra çocuklar, torunlar, amcalar, dayılar, kuzenler, kısaca birinci ve ikinci derecedeki bütün akrabalar seyyidliğin sağlayacağı ayrıcalıklardan yararlanmakta gecikmeyeceklerdi. Özellikle çözülme döneminde imparatorluğun genelini etkileyen sosyal ve iktisadi rahatsızlıklarla da seyyidlik-şeriflik, reaya statüsünden kurtulmak isteyen çok sayıda insanın umudu haline gelecektir. Nitekim çözülme döneminde reayanın askeri sınıfa karışması yaygın bir şikâyet konusudur. *Âsâfîname*,⁶⁹ *Hürzû'l-mülûk*⁷⁰ ve *Kanûnnâme-i Sultânî li Aziz Efendi*'de⁷¹ seyyidlerle ilgili kısımlar incelendiğinde ilk dikkati çeken, reyanın bu yolla sosyal konumunu değiştirmesinden duyulan derin rahatsızlıktır.

Toplumun diğer kesimlerinin seyyid ve şeriflere bakışları, onların kendi içlerindeki ayrıma göre de değişebilmektedir. Farklı ekonomik ve sosyal çevrelerden gelen bu insanları çok genel olarak üst, orta ve alt seviyede olmak üzere üç gruba ayırabiliriz. Şüphesiz ki, yüksek tahsilli iyi bir aileden gelen ulemeden ya da mutasavvıf seyyid ile orta halli bir esnaf veya düşük sosyal mevkideki tellak seyyide bakış açısı ve gösterilen saygının aynı olduğu düşünülemez. Diğer yandan, halk tabanına indikçe seyyidlik tutkusunun artması sadece iktisadi sebeplerle de izah edilemez. Esasen iddiaların bu kesim içinde yoğunlaşması pek şaşırtıcı değildir. Zira şeyhülislam, kazasker veya ünlü bir şeyh gibi üst seviyedeki seyyidler başka ölçütlere göre de toplumdan yüksek statü talebinde bulunurlar ve talepleri yeterli ölçüde

tatmin edilir. Ama aşağı seviyedeki bir seyyid için bazen övüneceği tek asalet simgesi seyyidliktir. Yani düşük statüdeki birisi için seyyidlik, belki de sosyal konumunu değiştirmenin tek yoludur. Toplumda itibar kazanma arzusu kimi zaman maddi menfaatlerin önüne geçebilmektedir. Seyyid ve şerifler fırsat bulduklarında kendilerinin asil soyunu dile getirip bununla övünürlerdi. Anlaşıldığı kadarıyla bununla da önemli ölçüde etkili olmaktadır. Hatta belki de onlara toplum içinde asıl güç sağlayan buydu.

Bu aşamada seyyid ve şeriflerin toplum içinde kendilerini nerede gördükleri, yani statülerine ilişkin düşüncelerini de sorgulamak gerekir. Tabii ki, bu soruya her zaman açık bir cevap bulamayız. Çünkü insanların statülerine ilişkin görüşleri ile uygulamadaki durum her zaman çakışmayabilir. Fakat en azından kendi konumları konusundaki düşünceleri ile toplumda onlara gösterilen saygının uyduğunu biliyoruz. Çoğunlukla şifahi, bazen de siyasetnameler aracılığı ile yazılı olarak Ehl-i Beyt'e ulaşan neseb (soy) zincirleri, kuşaktan kuşağa aktarılan bir bilinci göstermektedir. Bu bilinç, "ırk-ı tahir"e, yani asil ve temiz soya mensup olma bilincidir. Kişiyse seyyid-şerif olma bilinci çocukluğundan itibaren aile ve toplum tarafından aktarılmaktadır. Burada taşıdıkları özellik ile kendilerini bir grubun üyesi olarak görmeleri yanında, diğer sosyal gruplar karşısındaki farklı durumlarını kavramalarını da kastediyoruz. Örneğin Âşık Çelebi kekemeliğini İmam Hasan soyunun bir özelliği olarak gösterir ve seyyidliğin kanıtı olarak bununla övünür. Ona göre, Allah'ın soylarına bahsettiği bu özellik bir kuşakta olmasa bile öbüründe mutlaka çıkmaktadır.⁷³ Yine Emîri mahlaslı bir şairi anlatırken, Haşimi olmakla belagat ve fesahata vâris olduğunu bildirir.⁷⁴ Atâî'ye göre de Nakibü'l-eşraf Muhterem Efendi'nin izzet-i nefsi o kadar fazla idi ki teşrifatta ulema ve hatta şeyhülislamın önünde geldiğini ileri sürerek "da'vâ-yı fazilet" edermiş.⁷⁵ Bu bilinç, şair seyyidlerin Emîr, Emîri, Hüseyinî, Şerifi, Şerif, Hâşimi gibi seyyidlik ve şerifliği gösteren mahlasları kullanmalarında da izlenebilir. Bütün bunları seyyid ve şeriflerin kendilerini toplumun diğer gruplarından ayrı ve üstün gördüklerinin birer delili olarak yorumlamak mümkündür. Kaldı ki toplum içindeki farklılıkları, kıyafetlerinde taşıdıkları özel renk ile görünür kılınmaktaydı. Üstelik bu en üst seviyedekinden en alta kadar bütün seyyidler için geçerliydi.

Sık sık karşımıza çıkan yeşil taşıma kuralı ile seyyid ve şeriflerin toplumun diğer üyeleri tarafından ilk anda fark edilerek gereken saygıyı görmeleri sağlanmaktaydı. Renkler, toplumda bir kişiye duyulan sevgiyi ve ya bireyin toplumsal konumunu gösteren araçlardandı. Örneğin Celveti tarikatında kıyafette beyaz cemale, siyah celale ve yeşil kemale işarettir.⁷⁶ Alevi kesimde ise beyaz Hz. Muhammed, yeşil tarikat, al Hz. Ali, siyah Hz. Fatıma, açık yeşil ile sarı Hz. Hasan, açık kırmızı, yeşil ve pembe Hz. Hüseyin ile sembolleştirilmiştir. Alevi kadınlarının alınlarındaki yeşil çeki (*emîr*) Ehl-i Beyt'e mensubiyeti belirtir. Kırmızı evliliği, yeşil ile kırmızı çeki ise kadının evli ve Ehl-i Beyt'ten olduğunu ifade eder. Siyah matem işareti iken, beyaz kızlara özgüdür. Yine açık sarı Hz. Hasan, pembe ise Hz. Hüseyin sevgisine işarettir.⁷⁷

Bunlar içinde, cennet ehlinin giyeceği elbiselerin rengi olan (Kuran XVIII:31) yeşil, halk arasında da cennet rengi olarak benimsenmiştir. İbn Haldun, *Mukaddime*'de Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'e, gelen varlığın en çok hangi elbiseyi sevdiğini sorduğu, ak ve yeşil cevabını alınca gelenin melek olduğunu, zira beyaz ve yeşil hayır renkleri, melek renkleridir, dediğini kaydeder.⁷⁸ Esasen yeşil, İslami gelenekte özel bir anlama sahip olmuştur. Belki de bu anlam ile seyyid ve şeriflere en uygun renk olarak kabul edilmiş ve hatta sadece onlar tarafından taşınabileceği şeklinde bir düşüncüyü beslemiştir. Rivayete göre Abbasi halifeleri Harun er-Reşid ile oğlu Memun zamanında seyyid ve şerifler yeşil sarık ile yeşil cübbe giyerlerdi. Daha sonra bu usul terk edildiğinden bunlar halktan ayırt edilmez olmuştur. Mısır'da Memlûk sultanlarından Melik Eşref Şaban'ın 773/1371-1372 tarihinde şeriflerin başlarında yeşil alamet taşımaları emredilmiş ve Osmanlı yönetimi esnasında da bu uygulama kabul görmüş, bu yeşil sarığa da "emir sarığı" denilmiştir.⁷⁹

Bütün İslam ülkelerinde yeşil rengin kullanılıp kullanılmadığını bilemiyoruz. Arendonk, Arabistan'da yeşil yerine beyaz tercih edilirken İstanbul'da da en-Nabhâni'nin ifadesine dayanarak yeşil sarığının bir asalet nişanesi olmadığını bildirir. Bu renkte sarığının âlimler ve medrese talebesinden başka zanaatkârlar ve sokak satıcıları tarafından da bilhassa kolay

kirlenmediği için kış aylarında kullanıldığını, bu sebepten de birçok eşrafın yeşil giymekten vazgeçtiğini kaydetmektedir.⁸⁰ Ancak mevcut veriler ışığında Osmanlı devletinde yeşilin seyyid ve şeriflere mahsus bir renk olduğunu kesin bir surette söyleyebiliriz. Yeşil taşımak seyyid ve şeriflerle öylesine özdeşleşmiştir ki, yeşil sarığa “emirlik sarığı” veya “siyâdet alameti” adı verilmiştir. Sâdât ve eşraftan kadınlar dahi başlarına yeşil alamet takmaktaydılar.⁸¹

Seyyid ve şeriflerin alamet-i farıkası olan yeşilin, gruba mensup olmayanlarca taşınması ceza gerektiren hallerdendi. Nitekim bir belgede evlad-ı Resul'den olmayan biri yeşil sarar ve seyyidlik iddia ederse “darb-ı şedid” ve “habs-ı medid” lazım geldiği bildirilir⁸². Baudier, İstanbul'da yanlışlıkla yeşil başlık takan Venedik soylusunun kanunları ihlalden mahkemeye çıkarıldığı ve canını ancak belli bir miktar para ödeyerek kurtardığını anlatırken devlet ile toplumun bu konudaki hassasiyetini dile getirir.⁸³ Hatta grubun üyeleri içinde bile anne ve baba tarafından olanlar arasında söz konusu rengin taşınmasına belli bir sınırlama getirildiğinden daha önce bahsetmiştik. Buna göre, seyyidliği validesi tarafından olanlar diğer insanlardan ayrılmak için alamet getirebilirlerdi. Ancak bütün yeşil taşıma, baba tarafından seyyid olanların imtiyazıydı.⁸⁴ Sözü edilen kuralın böylesine önemsenmesi sebepsiz değildir ve oldukça geçerli bir anlam ve fonksiyona sahiptir. Zira yeşil bu rengi taşıyan kişinin sosyal durumunu göstermektedir. Böylece o kolayca tanınarak halkın diğer gruplarından ayırt edilmektedir.

KURUMSALLAŞMA, İMTİYAZ VE SINIRLAR

Seyyid ve şeriflerin kim oldukları üzerine bu genel açıklamadan sonra onların farklı açılardan toplum içindeki ilişkilerini belirlemeye yönelebiliriz. Takdir edileceği üzere seyyidlerin ilişkilerinin bütününi tespit etmek ve değerlendirmek oldukça zordur. Ancak onların karmaşık ilişkileri içinde kurumsallaşma, ayrıcalık ve bunun sınırlarını öne çıkan özellikleriyle yakalayabilme olanağından da tamamen yoksun değiliz. Bu yönüyle konunun kurumsallaşma boyutunu teşkil eden yönetimle ilişkiler ve nakibü'l-eşraflık ile bir ayrıcalık alanı olarak karşımıza çıktığı iktisadi ve hukuki durumları birbiriyle çoğu zaman ayırlamayacak ölçüde yakından ilişkilidir. Dolayısıyla burada yapılan ayırım, konunun işlenişinde kolaylık sağlamak içindir.

NAKİBÜ'L-EŞRAFLIK

İslam tarihine bakıldığında nakibü'l-eşraflık kurumunun ne zaman tesis edildiği belli değildir. Bununla beraber “ensab nikabeti” ile ilgili esas bilgiler 10. yüzyıldan kalma olup, ensap nakibleri denilen memurlar Talibiler ve Abbasi soyundan gelenlerin defterlerini tutardı. Talibilere nezaret edip defterlerini tutan nakibe “nakibü't-talibiyyin” ve Abbasilerden olanların isimlerini içeren defterleri tutanlara “nakibü'l-Abbasiyyin” denilirdi. Nakib, eşrafın çizgisini devam ettirmek, ilgili kayıtları tutmak ve gruba dışardan karışmaları engellemekle yükümlüydü. Ayrıca hal ve hareketlerini kontrol ederek ahlaka aykırı harekette bulunanları men edip gerektiğinde cezalandırır ve ödeneklerini düzenlerdi. Bir diğer görevleri de kadınların kendilerine denk olanlarla evlenmesine dikkat etmekte.¹

Oysa Fatımiler'de, Abbasiler'den farklı olarak *nakib* sadece Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyundan olanlara riyaset etmekteydi. Bunun anlamı, Caferi, Akli ve Abbasilerin bu grubun dışında tutulmasıdır. İmâduddin Zengi'nin (1127-1261) Halep, Harran ve Musul'u kapsayan beyliğinde ise

hem Abbasiler, hem de Talibiler için nakibü'l-eşraflık bulunmaktadır. Eyyubiler'de (1170-1250) de nakibü'l-eşraflığa rastlamaktayız. Hatta Ebu'l-Kasım Ahmed b. Muhammed (ö. 1296) önce Eyyubiler, daha sonra da Memlükler döneminde Mısır'da nakibü'l-eşrafıdır.² Aynı kurumu “nakib-i nuka-bâ-yı sâdât” adıyla Gazan Mahmud Han zamanından itibaren İlhaniler'de görmekteyiz. Memlükler de diğerleriyle aynı gerekçeyle, yani seyyidlerin işleriyle meşgul olmak üzere nakibü'l-eşraflık kurumuna ihtiyaç duymuştu. Nakibü'l-eşrafın liderlik ettiği Divan-ı Eşraf'ta seyyidlerin şecereleri, soy cetvelleri ve bunlarla ilgili kayıtlar tutulmaktaydı. Ayrıca bunlara tahsis edilen vakıflar da bu divandan idare edilmekteydi.³ Kurumun Anadolu Selçukluları'nda da var olduğunu biliyoruz. Nitekim Osman Turan'ın Türkiye Selçukluları hakkında yayımladığı resmi belgeler arasında Sadreddin Yusuf adındaki bir seyyidin nakiblik atama belgesinden daha önce bahsetmiştik.⁴

Maverdî, *Nakibü's-şürefâ* adı verilen teşkilatta Abbasi ve Talibi soylarının ayrı temsilcileri olduğunu belirterek bunların vazifelerini özel ve genel olarak ikiye ayırır. Özel görevleri, kısaca bunların nesebini zaptetmek, gelmiş oldukları kolları ayırmak, doğan ve ölenleri kaydetmek, onları bayağı işlerden arıtmak, kötü işleri yapmaktan alıkoymak, şan ve şerefleri düşünülerek başkalarına yapmaları muhtemel kötülükleri önlemek ve başkalarının da bunlara yapacağı kötülüğü asaletleri yüzünden önlemek, madeten ve manen zayıflamamaları için haklarının alınmasına yardım etmek, harp ganimetlerini eşit olarak dağıtmak, hadd cezasının dışında kanlarını akıtmayacak cezalar uygulamak, vergi memurları gelmezse taksim olunan vergileri mükelleflerden almak ve müstahak olanlara vermek, kızların kendilerine denk olanlarla evlenmelerine dikkat etmektir. Genel görevleri ise kabile ihtilaflarını çözmek, yetim mallarını korumak, işlemiş oldukları kötü işlerin cezalarını tatbik etmek, velisi olmayan kızları himaye edip evlendirmek ve bunaklık ya da yaşlılık hallerinde onların ehliyetini sınırlamak.⁵

Böylece teşkilatın Ortadoğu İslam devletlerinin hemen hemen hepsinde bulunduğu ve devlet eliyle meydana getirildiği anlaşılıyor. Yönetim böyle bir kuruma neden ihtiyaç duymuştu? Gerçekte, seyyidlerin yönetimle ve yönetimin onlarla ilişkilerinin yürütülmesi bir teşkilatı zorunlu kılıyordu. Ayrıca herhalde toplumsal ve ekonomik ayrıcalıklarla her tabakadan

insan için çekici hale gelen seyyidlik ve şeriflik iddialarını sınırlamak düşüncesi de önemli bir gerekçe olmuştur. Tabii ki her şeyi denetlemeye yönelik Doğu tipi devlet yapısının hızla büyüyen ve bazı noktalarda devlet çıkarlarını tehdit eden bu ayrıcalıklı grubu kendine bağlama ve böylece kontrolü altına alma isteği de unutulmamalı.

Osmanlı devleti de sayıları hızla artan seyyid ve şeriflere nezaret etmekle yükümlü nakiblik makamını kendinden önceki İslam devletlerinin tarihi tecrübesinden yararlanarak benzer sebeplerle kurmuştur. İlk defa Yıldırım Bayezid devrinde (1389-1402) Emîr Sultan ile birlikte Bağdat'tan Bursa'ya gelen Seyyid Nattâ seyyidlere nezaret etmekle görevlendirildi. *Meşâ'irü's-şu'arâ* adlı eserinden tanıdığımız Âşık Çelebi (1572) bu sülalenin bir mensubudur.⁶ Yazar, tezkiresinde, Seyyid Ali ve Emîrî mahlasını kullanan Nakibü'l-eşraf Seyyid Mahmud'u anlatırken Osmanlı'da nakibü'l-eşraflık tarihi hakkında da bilgi verir. Buna göre Seyyid Nattâ, Anadolu'ya geldikten sonra sâdât nazırın tayin edildiği gibi, Ebu İshak Zaviyesi'nin tevliyeti de kendisi ve evladına tahsis edilir. Ankara savaşında Timur kuvvetleri tarafından esir edildiyse de seyyidlik ve ilmine hürmeten serbest bırakılır. Serbest kaldıktan sonra hacca giden seyyid, II. Murad döneminde tekrar Anadolu'ya döner. Ondan sonra oğlu Seyyid Zeynelabidin nazır-ı sâdât olur. Ancak Seyyid Zeynelabidin'in ölümünden sonra mansıp bir süre boş kalır.⁷ Kaynakların ifadesine göre, Sultan Bayezid döneminde bazı kimselerin seyyidliğe yakışmayan halleri görüldüğü ve bunların tedibi gerektiğinden Seyyid Mahmud seyyid ve şeriflerin kontrolüyle vazifelendirilir. Arap ülkelerinde görüldüğü şekliyle nakibü'l-eşraf unvanını ilk kez kullanan kişi de Seyyid Mahmud'dur.⁸

Nakibü'l-eşraflığın kısa tarihinden sonra burada ele almak istediğimiz konu, nakibü'l-eşrafların toplumsal tabanları, nasıl seçildikleri ve atanmalarında hangi şartların göz önüne alındığıdır. Onların toplum içinde üstlendikleri roller ve diğer gruplarla ilişkilerinin belirlenebilmesi de şüphesiz ilginç olurdu. Fakat kaynaklarımız böyle bir şeye çoğu zaman olanak vermemektedir. Hemen belirtelim ki, aşağıda geliştirilecek yorumlar 15. yüzyıl sonundan, yani Seyyid Mahmud Efendi'den başlayarak 17. yüzyıl sonuna kadarki 25 nakibü'l-eşrafın hal tercümelerini temel alan incelemeye

dayanmaktadır. Hal tercümelerinin bulunduğu biyografik eserlerde⁹ kişinin meslek hayatı ana hatlarıyla anlatılmakta toplumsal ilişkilere ait verilere ise çok az yer verilmektedir. Kaldı ki, bunların çoğu da nakibin daha önce kaleme alınmış olan biyografisini tekrarlamakla yetinir.

Aynı şekilde, bu noktada bir ikinci hususun daha altını çizmemiz gerekir: 25 nakibü'l-eşraf üzerindeki inceleme, bütün nakibü'l-eşrafların toplumsal tabanı hakkında genel bir değerlendirmeye olanak vermemekle beraber, belli bir kanaatin oluşmasına yardımcı olacaktır. Bu amaçla inceleme dönemi bir önceki yüzyıla göre daha çok veri elde edebildiğimiz 17. yüzyılın sonuna kadar genişletilecektir. Diğer yandan ilk sâdât nazırından 17. yüzyılın ilk yarısında Seyyid Mehmed Efendi'ye kadar 13 nakibü'l-eşraftan 2'si kendi arzusuyla ayrılmış, geri kalanlar ise ömür boyu vazifelerini sürdürmüşlerdir. Azillerin başlama tarihi 1634'tür. Bu tarihten sonra da uzun süreyle görevde kalanlar olduysa da aziller yoğunluk kazanacaktır. Böylece 17. yüzyıl, imparatorluk genelindeki siyasi, toplumsal ve ekonomik değişimin kurum üzerindeki etkisinin hissedilmeye başlandığı bir dönem olması bakımından da önemlidir.

Biyografilere dayanan bazı istatistiki verilere baktığımızda karşımıza ilgi çekici sonuçlar çıkmaktadır. Örneğin ilk nakibü'l-eşraflardan Muhterem Efendi Taşkent'ten, Mirzâ Mahdûm Tebriz'dendir. Bağdadîzade Hasan Efendi'nin babası ise Şirazlı olup, bir süre Bağdat kadılığı yaptıktan sonra Safevi tehdidi karşısında Osmanlı topraklarına göç eden Kıvameddin Yusuf'tur.¹⁰ Böylece ilk nakibü'l-eşraflardan üçü Osmanlı dışındaki merkezlerdendir. Ancak ilerleyen tarihlerde bu görevi üstlenenler imparatorluk topraklarında yetişmiştir. Ayrıca daha sonraki yüzyıllarda hissedilecek olan İstanbul ağırlığı henüz görülmemektedir.

Bir başka dikkat çekici nokta, nakibü'l-eşraf ailelerinin umumiyetle ilmiye sınıfına mensup olmalarıdır. 25 kişiden toplumsal durumu tespit edilemeyen 9'u dışındakiler bu sınıftan gelmektedir." Diğer yandan söz konusu 9 kişinin içinde farklı mesleklerden gelenlerin bulunduğu varsayılrsa bile oranlar fazla değişmeyecektir. Çünkü toplumsal yapılarına bakıldığında, nakibü'l-eşraflığın ulemaya mahsus bir daire gibi görüldüğü anlaşıyor. Zira kesin bir prosedür olmamakla beraber nakibü'l-eşraflar da ge-

nellikle müderris, kadı, şehzade hocası ve kazasker gibi ilmiye sınıfının üyeleri arasından seçilmektedir. Zaten nakibü'l-eşraflık –ilk üç nakibü'l-eşraf ayrı tutulmak kaydıyla– kişinin meslek hayatının tamamını değil bir bölümünü oluşturmaktadır. Zira nakibü'l-eşraflıktan önce ve sonra kadı, kazasker veya şeyhülislam olabilmekte, hatta iki görevi birlikte sürdürebilmektedir. Örneğin Yahya Efendi nakibü'l-eşraf olduktan sonra kendisine Galata ve daha sonra Üsküdar kazaları kadılığı görevleri verilmiştir.¹² Şeyhülislamlık makamına atanmaları halinde durum biraz farklıdır. Çünkü Malûlzade Efendi dışındaki nakibü'l-eşrafların şeyhülislam olduklarında görevi bıraktıkları bilinmektedir.¹³

Nakibü'l-eşraf Ailelerinin İlmiye Sınıfıyla İlişkisi

Müderris-kadı	Kazasker	Müftü (Erzurum)	Şeyhülislam	Hatip	Bilinmeyen
9	4	1	1	1	9

Bir bütün olarak bakıldığında, nakibü'l-eşraf atanabilmek için seyyid olmanın ön şart olduğu açıktır. Fakat bu, ilmiye teşkilatı içinde nakibü'l-eşraflık gibi prestij sahibi bir konuma gelebilmek için tek başına yeterli değildir. Onun kadar önemli bir diğer nitelik de ailelerinin ve kendilerinin ilmiye sınıfının içinde yer almaları zorunluluğudur. Atamalarda belirli ailelere yönelik özel bir kayırmadan söz edilemese de, Nakibü'l-eşraf Seyyid Mehmed Efendi ile Allâme Şeyhi Efendi,¹⁴ Ankaravî Seyyid Mehmed Efendi ile Seyyid Mehmed Efendi,¹⁵ Seyrekzade Yûnus Efendi ile Abdurrahman b. Ahmed¹⁶ ve Seyyid Feyzullah Efendi ile Fethullah Efendi¹⁷ arasında rastlanan akrabalık ilişkisi belli bir tercihin olduğunu düşündürmektedir.

Osmanlı devletinde nakibü'l-eşrafların görevleri göz önüne alındığında esas olarak diğer İslam devletlerindeki geleneği devam ettirdikleri söylenebilir. Bu, en genel anlamıyla, seyyid ve şeriflerin işleriyle uğraşmak şeklinde özetlenebilir. Daha yakından bakıldığında ise nakibü'l-eşrafa yüklenen en temel görev, seyyidler ile müteseyyidler, yani gerçek ve sahte seyyidler ayırmak olarak belirir. Müteseyyidlerin sayısı hızla artmış ve bu toplumsal düzen yanında, özellikle vergi gelirleri açısından yönetime birtakım

zorluklar getirmiştir. Yönetim, gerekli gördüğü takdirde, nakibü'l-eşraflık kurumu aracılığıyla seyyid ve şerifleri sıkı bir denetime tabi tutabilme olanağını elinde tutmuştur. Diğer yandan, yönetimin sadece vergi açısından değil, toplumun genel ahengi için de seyyid ve şerifleri denetleyecek bir mekanizma olarak bu kuruma ihtiyaç duyduğu da açıktır. Bu konu özellikle seyyidlerin yerel yöneticilerle olan ilişkilerini açıklarken vereceğimiz örneklerle daha belirgin hale gelecektir.

Nakibü'l-eşraf ve kaymakamlarının görevleri arasında esas olarak seyyidlerin hal ve hareketlerini denetlemek, halk arasındaki itibarlarını zedeleyecek tutumlarını engellemek sayılabilir. Öyle anlaşıyor ki, nakibler, bir yandan devletin temsilcisi iken, diğer yandan da kendilerine bağlı grubun haklarını yönetim ile halkın diğer kesimlerine karşı korumak ve bunlar arasındaki ilişkinin uyumunu sağlamak gibi çok yönlü bir işleve sahiptir.

Devhatu'n-nukabâ'da, Seyyid Mahmud Efendi'nin günlük 25 akçe ve Muhterem Efendi'nin 70 akçe vazife (maaş) ile nakibü'l-eşraflığa atandığı kayıtlıdır.¹⁸ Hemen belirtmeliyiz ki, burada nakibü'l-eşrafların görevlerinden dolayı ne kadar gelir elde ettikleri, toplum içindeki yaşam standartları ve bunların zaman içindeki değişimi hakkında etraflı bir bilgiye sahip değiliz. Öte yandan, Şaban 1010'da (1602) nakibü'l-eşraf mevacibi olarak İstanbul harc-ı hassa eminine 3450 akçenin yarısının teslim edildiğine dair bir kayıt bulunmaktadır.¹⁹ Rebiyülâhır 1036-Cemaziyülevvel 1037 (1626/27-1628) döneminde nakibü'l-eşrafa on dört aylık 42.000 akçe tahsis edilmiştir.²⁰ Bunlardan başka, nakibü'l-eşraf ve çavuşân mevacibi olarak Zilhicce 1093'te (1682) 4950 ve Muharrem 1094'te (1682/83) 1320 akçenin yarısının ayrıldığına dair kayıtlar mevcuttur.²¹ Zilkade 1099 (1688), Zilhicce 1099 (1688), Muharrem 1100 (1688) ile Safer 1100 (1688) tarihleri için verilen nakibü'l-eşraf ve çavuşân mevacibi 5700 akçenin yarısıdır. Yine bu dört belgede belirtildiği üzere nakibü'l-eşrafların mevacibi şehremini tezkiresiyle her ay İstanbul ihtisabı mukataası gelirlerinden verilmektedir.²² 19. yüzyıl gibi oldukça geç tarihe ait kayıtların bulunduğu bir nakibü'l-eşraf defterinden taşrada nakibü'l-eşraf kaymakamlarına maaş verildiği anlaşılmaktadır. Buna göre, Kayseri sancağı kaymakamının 50 kuruş maaşı vardır. Kahire kaymakamına ise Mısır Hıdivi tarafından 200 İngiliz lirası ma-

aş verilmektedir.²³ Ayrıca 1595 tarihli Antep sicil kaydında Maraş, Antep ve çevresine nakib olarak atanan Seyyid Mansur'un ihtiyacı olduğundan hizmeti karşılığında Dölük (Dülük) Baba Zaviye'sinden desteklenmesi,²⁴ bize, kaymakamlara vakıflardan da maddi destekte bulunulduğunu düşündürmektedir. Bundan başka, 1755'te Şam'da bir vakfın tevliyetinin nakibü'l-eşraf kaymakamlarına tevcih olunduğundan bahsedilmektedir.²⁵ Ancak bu verilerden hareketle nakibü'l-eşrafların ekonomik durumu hakkında ayrıntılı bir tablo çizmekten oldukça uzağız.

Nakibü'l-eşrafların yerine getirdikleri görevin önemi teşrifatta bunlara gösterilen saygı ve hürmet ile de vurgulanmıştır. Osmanlı sultanlarının tahta çıkış merasimlerinde nakibü'l-eşraf teşrifatın ön sıralarında yer almıştır. Sultan III. Mehmed'in tahta çıkışında vezirler, kazaskerler, başdefterdar ve Anadolu defterdarı, şeyhülislam, sabık Rumeli kazaskerleri ve İstanbul kadısı yanında Galata kadısı da olan Nakibü'l-eşraf Keşmirizade Efendi²⁶ biat edip duada bulunmuştur. III. Selim'in cülusu için düzenlenen törende ilk olarak Nakibü'l-eşraf Seyyid Mehmed Kâmil Efendi biat ve dua etmiş, ardından şeyhülislam biatte bulunmuştur. Nakibü'l-eşrafın biat törenindeki yeri Osmanlı'nın seyyidlere ve temsilcisi olan nakibü'l-eşrafa verdikleri değeri gösterir. Ayrıca nakibü'l-eşrafın duasında seyyidlerin dualarının makbul olacağı inancı da bir sebep olabilir.²⁷ Osmanlı padişahlarının cüluslarında nakibü'l-eşrafın Eyüp Türbesi'nde yeni padişaha kılıç kuşattığı da olmuştur. Örneğin nakibü'l-eşraflar III. Ahmed, I. Mahmud ve III. Mustafa'ya şeyhülislamlarla birlikte kılıç kuşatırken, IV. Mustafa ile II. Mahmud'a yalnız nakibü'l-eşraf kılıç kuşatmıştır.²⁸

Bayram töreninde padişahın yerini almasıyla beraber önce nakibü'l-eşraf etek öper, bu esnada nakibü'l-eşrafın rütbesi ne olursa olsun padişah ayağa kalkardı. Nakibü'l-eşraf duada bulunduktan sonra törenden ayrılır, ancak Rumeli ve Anadolu kazaskerliği görevini de yürütüyorsa o zaman kazasker olarak tekrar katılırdı. Eğer nakibü'l-eşraf yaşlı veya hasta ise bayramlaşma bittikten sonra Kubbe-i Hümayuna gitmeyerek tahtın arkasında otururdu. Padişahın tahta çıkış töreninde de yine öncelikle nakibü'l-eşraf gelirdi.²⁹ *Zübdetü't-tevârih*'te, bayram tebrikinde önce İstanbul civarındaki Kırım hanları evladından olanlar, ardından nakibü'l-eşrafın el öptüğü bildiriliyor.³⁰

Sefere çıkış törenlerinde padişahla sefere katılan nakibü'l-eşraf Sancak-ı Şerif altında yürürken maiyetindeki seyyid ve şerifler Tuğ-ı Hümayun dışında giderlerdi. Sancak-ı Şerifin İstanbul'dan çıkış ve avdetinde seyyid ve şerifler tekbir ve salavat getirirdi. Muharebe esnasında da aynı şekilde tekbir ve salavat getirirlerdi. Eğer Padişah sefere gitmez ise nakibü'l-eşraf ordu ile beraber Sancak-ı Şerif'in gidiş ve gelişindeki törende şerif ve seyyidlerle beraber istikbal ederdi.³¹ Selaniki, padişahın sefere çıkışındaki geçit törenine Galata kadısı ve Nakibü'l-eşraf Keşmirizade'nin 300 kadar evlad-ı Resul ile katıldığını bildirir.³² Evliya Çelebi'nin ifadesine göre de nakibü'l-eşraf ve maiyetindeki seyyid ve şerifler İstanbul'daki önemli toplumsal gruplardan olup çeşitli vesilelerle düzenlenen törenlerin vazgeçilmez elemanlarıdır.³³

Nakibü'l-eşraf, Sultan Ahmed Camii'nde yapılması âdet olan mevlide de katılırdı. Burada, teşrifatta yerleri olmamakla birlikte yüksek rütbeli ulemadan aşağı oturması uygun görülmediğinden mihrabın sağında ve mahfil-i hümayunun altında yeşil perde ile kapatılmış ayrı bir yerde mevli di dinlerdi.³⁴ Ayrıca ramazanın 15. günü Hırka-i Şerif ziyaretinden bir gün önce vezirlere kethüda tarafından tezkireler gönderilirdi. Şeyhülislamın gönderdiği deftere göre İstanbul kadısı, ulema ve meşayih ile beraber nakibü'l-eşrafa mektubi kaleminden tezkireler yazılırdı.³⁵ Ramazan ayında Kâbe ve Medine-i Münevvere kisvelerini şerif, mahmül-i şerif ile İstanbul'a gönderirdi. Selaniki'nin ifadesine göre, 1597 Ramazanındaki törende Nakibü'l-eşraf Keşmirizade Efendi alayı ile hazır olmuştu.³⁶ Bed'-i Besmele merasimine de nakibü'l-eşraf davet olunurdu. Örneğin II. Ahmed'in törenine katılanlardan biri de nakibü'l-eşraftı.³⁷

NAKİBÜ'L-EŞRAF KAYMAKAMLARI

Nakibü'l-eşrafın seyyid ve şeriflerin işleriyle meşgul olmak için işbirliğinde bulunduğu memurlardan biri nakibü'l-eşraf kaymakamlarıdır. Kaymakamlar eyalet, sancak ve kazalarda nakibü'l-eşrafları temsil ediyordu. Evliya Çelebi seyahati esnasında dolaştığı bölgelerde nakibü'l-eşraf kaymakamlarını yerel idareciler içinde dördüncü sırada verir. Örneğin Filib'e'nin hâkimleri bahsinde buranın beş yüz akçe payesiyle mevleviyet oldu-

ğu ve dokuz tane naibin görev yaptığını bildirir. Daha sonraki hâkimleri sırasıyla, Filibe nazırı, şeyhülislam ve nakibü'l-eşraf kaymakamı olarak verir. Aynı şekilde, Edirne için nakibü'l-eşraf kaymakamını idareciler arasında dördüncü sırada zikreder.³⁸ Esasen kaymakamlar hakkındaki bilgilerimiz de büyük ölçüde atama beratlarındaki verilere dayanmaktadır. Bir yere kaymakam tayini için o yerde belirli bir seyyid ve şerif yoğunluğu gerektiğinden yakın bölgelerin birleştirilerek kaymakam atandığı da olmaktadır.³⁹ Örneğin Karaman'da bölgedeki seyyid yoğunluğuyla ilgili olsa gerek Ereğli ve Larende kazalarına bir nakibü'l-eşraf kaymakamı atanmıştı.⁴⁰

Bilindiği kadarıyla, nakibü'l-eşraf kaymakamları nakiblik görevine uygun, halk arasında itibarlı ve sözü geçen seyyid ailelerden seçilmekteydi. Örneğin Kahire'de genellikle nakiblik mahalli ailelerin üyelerince ömür boyu elde tutulmaktaydı ve memuriyet çoğu zaman kalıtım yoluyla geçmekteydi. Birçok defa İstanbul'dan gelen nakibler güçlkle karşılaşmaktaydılar. Mısır gibi Suriye'de de eşraf İstanbul'dan beratları ile gelen yabancıları kabule istekli olmamışlardı. Hamah'ta ise söz konusu memuriyet büyük nüfuza sahip olan Geylanî ailesi içinde el değiştirmişti. 1700'lerde şehrin yönetimini ele geçirdiler, ancak yönetimleri oldukça ezici olduğundan 1730'da halk arasında huzursuzluk baş gösterdi ve nakiblik başka bir aileye devredildi.⁴¹ Bundan başka, Filistin'de bir Hüseyini aile 18. yüzyıldan itibaren bir yüzyıldan fazla bölgede önemli bir nüfuza sahip olmuştu. İstanbul'dan bir kere nakibü'l-eşraf kaymakamı olarak seçilmelerinden sonra da görevi uzun bir dönem ellerinde tutmayı başardılar. Şüphesiz bunda yönetim ve saray çevreleriyle kurdukları ilişkiler kadar yerel bir seyyid aile olmaları da etkili olmuştu.⁴²

Nakibü'l-eşraf kaymakamı nakibü'l-eşraf mektubu ile atanmakta olup muhtemelen atamanın resmi nitelik kazanması için ilgili kazanın şer'îye siciline kaydedilmekteydi. Sicillerde kaymakamların görevlerini de açıklayan bol miktarda tayin belgesine rastlamak mümkündür.⁴³ Bunlara göre, kaymakamların başlıca görevleri, bölgelerindeki seyyidler müteseyyidlerden ayırmak, bunların işleriyle ilgilenmek ve özellikle cezalandırılmaları gerektiğinde yerel görevlilere müdahale ettirmemek olarak belirir.⁴⁴ Örneğin 1672'de Antep'te nakibü'l-eşraf kaymakamı tayin olunan Seyyid

Ali Çelebi'ye, önceki nakibü'l-eşraftan hüccetleri olup çevrelerinde seyyidlikleri ile tanınan gerçek seyyidlere hürmet etmesi, müzevver (düzmece) şecere, kadı hücceti ya da kaymakam tezkiresi ile seyyidlik iddia edenleri ayırması emredilmişti.⁴⁵ 1681'de Konya'da kaymakam atanan Seyyid Sinan Çelebi'den de seyyidlerle müteseyyidler ayırması ve bunların cezalandırılması gerektiğinde kendisinin ilgilenmesi gerektiği bildirilmişti.⁴⁶

Cezalandırılmaları gereken seyyidlere yerel yöneticilerin müdahalesini engelleyerek konuyla bizzat kaymakamların ilgilenmeleri hükmü, muhtemelen onların toplum içindeki saygınlıklarına zarar vermemek içindir. Ayrıca İslami gelenekteki en kutsal nesle olur olmaz şekilde müdahalenin tepki doğuracağı, bu sebeple ancak onlar kadar asil başka devlet görevlileri tarafından teftiş edilmeleri gerektiği düşünülmüş olabilir. Kaymakamlar bölgelerindeki müteseyyidler seyyidlerden ayırmaktan, bir başka ifadeyle, sahtekârlıkla gruba dahil olanları ihraç etmekten birinci derecede sorumluydu. Böylece doğrudan görevlendirme veya sahip oldukları yetkiye dayanarak bölgelerindeki seyyid ve şerifleri teftiş ediyorlardı. Yerine getirmeleri konusunda ısrarla üzerinde durulan görevlerinden birisi bu teftişlerdi. Öte yandan, belgelerde özellikle üzerinde durulan diğer önemli bir nokta da kaymakamların seyyidlik hüccetlerini onaylama yetkilerinin olmadığıdır.

Taşrada genel olarak seyyidlerin işleriyle meşgul olan üç görevli ön plana çıkmaktadır: nakibü'l-eşraf kaymakamı, kadı ve bey. Kaymakamın kadı, bey ve bunların seyyidlerle olan ilişkilerinin niteliği konusunda kesin verilere sahip olmamakla beraber, eldeki muhtelif örneklerle dayanarak genel bir tablo çizmek olanağından da tamamen yoksun değiliz.

Bilindiği gibi, Osmanlı devleti bir bölgeyi yönetmek üzere iki yetkili atamıştır: askeri sınıf kökenli ve sultanın yürütme yetkisini temsil eden bey ile ulema kökenli ve sultanın yasal yetkisini temsil eden kadı.⁴⁷ Yerel idareciler ile seyyid ve şeriflerin özellikle vergi konusundaki ilişkilerini daha sonraki bölümde ele almaya çalışacağız. Beylerin vergi konusu dışında da seyyid ve şeriflerle ilişkilerinin mevcut olduğunu biliyoruz. Örneğin 1580'de mütevellî ve nakibü'l-eşraf olan Seyyid İsa ve Seyyid Sabit sahip oldukları bazı cihetlerin kendilerine düşmanlık duyan Bağdat kadısı tarafından bir sebep gösterilmeden başkalarına verilmesinden şikâyetçi oldukla-

rında Bağdat beylerbeyi durumu incelemekle görevlendirilmişti.⁴⁸ Manisa'daki bir "müteseyyid" in de cinleri davet ederek "onlardan aldığım haberle sizlere define bulacağım" diyerek pek çok kimseyi aldatığı haberi üzerine görevlilerden bölgeyi teftiş etmeleri, eğer söylendiği gibi ise söz konusu şahsı Manisa zindanındaki kuyuya koymaları istenmişti. Bunu ancak bir müteseyyidin yapabileceğine inanıldığından olsa gerek, daha belgenin başında müteseyyid tabirinin kullanılması ilginçtir.⁴⁹ Benzer şekilde, 1594'te Silistre Kaymakamı Seyyid Ali bölgesine gelerek seyyidlik iddia eden kişilerin hüccetlerini kontrol etmek istediğinde İstanbul'dan verildiğini söylerler. Anlaşılan görevini yerine getirmekte kararlı olan kaymakam bunları tetkik için İstanbul'a göndermek istediğinde itirazla karşılaşır. Bunun üzerine Silistre beyi ve kadısına nakibü'l-eşrafın mektubuna göre hareket edilmesi talimatı verilir.⁵⁰

Örnekleri artırmak mümkün olmakla beraber gereksizdir. Çünkü görüldüğü üzere yönetimin taşrada seyyidlerle ilgili bir meselede çoğunlukla kadı ve beyi görevlendirmesi, bunların kaymakam ile birlikte seyyidler üzerinde belli bir yetkiye sahip oldukları anlamına gelmektedir. Ayrıca seyyid ve şeriflerin denetiminde önemli rol oynadıkları da bir gerçektir. Zaten kadı ve beyin Osmanlı devletindeki görevleri göz önüne alındığında, aksi pek olanaklı gözükmemektedir. Diğer yandan, kayıtlarda son sözün nakibü'l-eşrafa bırakılması dikkati çeken önemli bir noktadır. Muhtemelen bu, seyyidlere müdahaleden kaynaklanabilecek tepkilerden çekinildiğinden olabilir.

Aslında mevcut verilerden anlaşıldığı kadarıyla, yönetim, kaymakam ve seyyidlerden oluşan ilişkiler ağı içerisinde özellikle kadı önemli bir yere sahiptir. 16. yüzyılın ikinci yarısına ait bir mühimme kaydında Gülnar kazasında bazı kişiler Bağdadizade Hasan Çelebi'den hüccetleri olduğunu söyleyerek seyyidlik iddiasında bulundukları ve etraflarında huzursuzluğa sebep oldukları, Gülnar kadısından, Seyyid Muhterem'den hüccetleri olmayanların hüccet ve yeşillerini toplayarak nakibü'l-eşrafa göndermesi istenmişken gecikmenin sebebi sorulur.⁵¹ Tabii ki burada bizim için önemli olan bu görevin kadıya verilmesidir. Bunun yanı sıra, 1671'de Seyyid Mahmut, nakibü'l-eşraf mektubu ile Antep'te kaymakam olarak görev yaparken

elinde mektup bulunan bir başka kişinin müdahale ettiğini bildirerek merkezen yardım ister. Sonuçta Seyyid Mahmud'un isteği kabul edilmiş ve bunun yerine getirilmesi kadıya bırakılmıştır.⁵² 17. yüzyılın sonuna ait bir başka kayıta da nakibü'l-eşraf kaymakamı Seyyid Sinan Çelebi kadı ve oldukça kalabalık bir seyyid grubunun huzurunda kendisi hakkında bazı kişilerin "yaramazdır ve zabıtlığı halinde sâdât rencide olunmak üzeredir" şeklinde söylenti çıkardıklarından durumunun orada bulunanlardan sorulmasını talep eder. Seyyidler, Seyyid Sinan'ın karakteri ve görevini yerine getirirken herhangi bir kusuru olmadığını söyleyerek onu desteklerler. Böylece kaymakam, hakkındaki söylentilerin asılsız olduğunu kadı huzurunda tescil ettirdiği gibi, eskisinden daha güçlü ve içi rahatlamış olarak görevine döner.⁵³

Seyyidler kaymakamlarla olan anlaşmazlıklarında da kadıya gidebilmektedir. Örneğin 17. yüzyılda Seyyid Ali Baba kadı huzurunda daha önceki nakibü'l-eşraf kaymakamı Seyyid Süleyman Çelebi'den şikâyetçi olur. Şikâyetinde, evinden kaçan bir cariyenin kendisinde olduğu iddiasıyla mütesellim tarafından evinin arandığı ve hapis için de Seyyid Süleyman Çelebi'ye teslim edildiği esnada masraflar için kaymakama ödediği parayı geri ister.⁵⁴ Bir başka örnekte ise, Antep'te Seyyid Osman Çelebi, yakasından tutup, "dinsiz, imansız, hınzır, izalesi lazım gelen melun müteseyyid" gibi kötü sözler söyleyen nakibü'l-eşraf kaymakamından davacı olur. Her ne kadar kaymakam inkâr etse de şahitler olayın Seyyid Osman'ın anlattığı şekilde olduğunu doğrular.⁵⁵

Şer'îye sicillerinde kaymakamların emin olmadıkları veya şüphelendikleri kişilerden kadı huzurunda ispat-ı neseb istedikleri ve sonucun kadı tarafından tescil edildiğine dair belgelere rastlanmaktadır.⁵⁶ Örneğin 1587'de Maraş'taki seyyidlere nakibü'l-eşraf kaymakamı atanan ve Halep'te oturan Seyyid Mansur'un vekili Seyyid Mehmet, seyyidlik iddialarının ispat edilmesini istemiş ve bu, kadının siciline kaydedilmiştir.⁵⁷ Nitekim nakibü'l-eşraf defterlerinden birinde de kaymakamın kadı ile bir yerde cuma namazından sonra cemaatten seyyidlik davasındaki kişinin nesebinin sorulması, seyyid değildir cevabı verilirse, kadının bunu tescil edip kaymakamın da yeşili alması gerektiği bildirilir.⁵⁸ Öte yandan nakibler tarafından

seyyid olmayanlara hüccet verilmemesi, asılsız ve araştırılmadan verilenlerin çıkarılmasına dair İstanbul kadısına hitaben bir hükmün kaleme alınması bu konuda ilginç bir örnek teşkil eder.⁵⁹

ALEMDAR

İstanbul'daki teşkilatta nakibü'l-eşraftan sonra "alemdar" geliyordu. Alemdar savaşta ve dini törenlerde Sancak-ı Şerifi taşımaktaydı.⁶⁰ Eğri seferine (1597) götürülen Sancak-ı Şerif yanında üç yüz kadar seyyid ve şerif yer almıştır.⁶¹

SÂDÂT ÇAVUŞLARI

Teşkilatın bu üyeleri hakkındaki bilgilerimiz de oldukça sınırlıdır. Fakat sâdât ağa ve çavuşlarının, seyyid ve şeriflerin denetiminde nakibü'l-eşrafın yardımcıları olarak hizmet ettiklerini söyleyebiliyoruz. Bilindiği kadarıyla da bunlar yine seyyid ve şerifler arasından nakibü'l-eşrafın arzı ile seçilmekteydi. Nitekim 1679'da Edirne'de sâdât çavuşu olan Seyyid Mehmed'in ölümüyle boşalan göreve Seyyid Mustafa'nın getirilmesine ilişkin Nakibü'l-eşraf Said Efendi'ye ait arz bu konuda iyi bir örnek teşkil etmektedir.⁶² 1649'a ait bir kayıta nakibü'l-eşraf çavuşu olarak altı kişinin adı verilmektedir ki buradan İstanbul nakibü'l-eşrafının birden çok çavuşu olduğu anlaşılır.⁶³ Belgelerde, sâdât çavuşlarının hüccet verilen şahsın yeşiline müdahale etmemeleri veya haksız yere taşıyanlara engel olmalarına⁶⁴ ilişkin ifadeler söz konusu memurların görevleri arasında seyyidlerin yeşil taşıması konusunda nakibü'l-eşrafın emirlerini yerine getirdiklerini göstermektedir. Suçlu ve borçlu olup dava edilenlerin tutulduğu tevkifhaneler de nakibü'l-eşraf başçavuşunun gözetim ve sorumluluğu altındaydı.⁶⁵

YÖNETİMLE İLİŞKİLER

Burada seyyid ve şerifler ile yönetim arasındaki etkileşimi ele almaya çalışacağız. Meseleyi, a) yönetimin seyyid ve şeriflere bakışı ve b) seyyid ve şeriflerin yönetime bakışı olmak üzere iki yönlü olarak düşünmek gerekir. Ancak seyyid ve şerifler grubunun homojen bir yapılanmadan ziyade toplumun üst, orta ve alt kesimlerinden gelen farklı toplumsal grupların kesişiminden oluşmakta olduğunu bir kere daha hatırlatmalıyız. Bu sebeple ait oldukları

gruba ve toplum içinde üstlendikleri rollere göre bakış tarzı ve ilişkileri de kendi içinde az çok farklılaşacaktır. Ne yazık ki, şu anki bilgilerimizle söz konusu farklılaşmanın bütün boyutlarını tespit etmek mümkün değildir.

Osmanlı devletinin kuruluş ve gelişmesinde önemli roller üstlenen gazi, âlim ve sufi seyyidler ise belki de bu konuda en şanslı olduğumuz kesimdir. Bilindiği üzere, bazı önemli şahsiyetlerin Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında ve bilhassa Osmanlı devletinin kuruluşundaki rolleri başta Köprülü ve Barkan olmak üzere pek çok araştırmacı tarafından incelenmiştir. Biz ilgimizi bunlardan sadece seyyid ve şerif olanlara yönelteceğiz. Sufi kesimde daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, manevi şahsiyetleri Anadolu'da Osmanlı Beyliği'ne çeken İslamiyeti yayma misyonuydu. Bu önemli misyonlarını yerine getirirken Osmanlı sultanlarıyla da yakın ilişkiler içinde oldukları bilinmektedir. Örneğin, Koyun Baba menakubnamesinde Sultan Mehmed ile Koyun Baba arasındaki ilişkiden bahsedilir.⁶⁶ Yine *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*'nde de seyyid gazilerle Yıldırım Bayezid arasındaki bağlantı uzun uzadıya anlatılır.⁶⁷ Mecdî Efendi, devrin uleması ile iyi ilişkileri olan Emîr Sultan'ın Yıldırım Bayezid'in kızıyla evlendiğini, Emîr'in çok sevilip sayıldığını ve Osmanlı sultanlarının sefere çıkmadan önce ondan kılıç kuşandığını belirtir.⁶⁸

Yönetim çevrelerinde itibar sahibi olan ve Nakşibendi tarikatının Osmanlı'da tanınmasında büyük rol oynayan Emir Buhârî'nin ise İstanbul'da adını taşıyan üç tekke bulunmaktadır. Fatih'teki tekke Emir Buhârî'ye yakınlık duyan II. Bayezid tarafından tesis edilmiş olup uzun süre Nakşibendi tarikatının İstanbul'daki en eski ve önde gelen kuruluşu olma özelliğine sahiptir. Kuruluş tarihi itibarıyla ikinci sırada yer alan Ayvansaray'daki tekke, Emir Buhârî tarafından kurulmuştur (1512-13). Edirnekapı/Otakçılar semtindeki tekkenin kurucusu ise kaynaklarda Emir Buhârî veya Kanuni Sultan Süleyman olarak belirtilir. Ancak İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ndeki kayıttan, Emir Buhârî'nin damadı ve halifesi Hâce Mahmud Efendi tarafından tesis edildiği, vakfiyesinin de 1530 yılında düzenlendiği açığa çıkmaktadır.⁶⁹

Âşıkpaşazade'deki Sultan Murad'ın her yıl bulunduğu şehirdeki seyyidlere kendi eliyle 1000 filori dağıttığı⁷⁰ ve Fatih'in İstanbul'un fethin-

den sonra ganimet mallarından seyyidler de dahil olmak üzere Mekke ve Medine sakinlerine 7000 altın gönderdiğine⁷¹ ilişkin bilgiler, ilk dönemlerden itibaren Osmanlı yönetiminin seyyidlerle olumlu ilişkiler kurdukları şeklinde yorumlanabilir. Nitekim 1583 tarihli bir mühimme kaydında da Bursa medrese müderrisine bir çavuş ile gönderilen elli bin akçenin ulema, suleha, fukara ve seyyidlere dağıtılması istenmektedir.⁷²

Devletin ve toplumun seyyidlere gösterdiği saygının devlet yararına birtakım gelişmeler doğurduğu açıktır. Zira seyyidler bunun karşılığında fetih yanında yeni yerleşim yerleri kurarak da İslam'ın ve yeni devletin gücünün yayılmasında rol oynamışlardır. Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde günümüze kadar ulaşan Seyitgazi (Eskişehir), Seydişehir (Konya), Seydiköy (İzmir), Seydiler (Afyon Karahisar ve Antalya), Seyyid Ahmedli (Ankara)⁷³ Seyyidler (Kayseri)⁷⁴, Seyyid Ahmed Viranî, (Kağızman)⁷⁵ ve Seyyid Hasan (Diyarbakır)⁷⁶ gibi seyyid kelimesi ile yapılmış yer isimlerinin varlığı, seyyidlerin daha başlangıçtan itibaren Anadolu'nun iskânında bizzat öncü rolü oynadıklarının işaretleri olarak yorumlanabilir.

Osmanlı devleti kendisi için önemli gördüğü bu hizmetleri karşılıksız bırakmayarak ödüllendirilmiştir. Özellikle onlar için kurulan meskenler ve tahsis edilen vakıflar yönetimin seyyidlere karşı tutumunun bir göstergesidir. Bilindiği üzere, Osmanlı padişahları toprakları dahilinde daha önce kurulmuş olan zaviyelerin ayrıcalıklarını kabul ettikleri gibi yeni zaviyelerin kurulması ve bunların vakıflarla desteklenmesine izin vermişlerdi. Barkan, bu kurumların iskândaki rollerini makalesinde gayet açık bir tarzda ortaya koyar.⁷⁷ Bursa ile Antalya-Elmalı yakınlarında Tekkeköy'de Abdal Musa, Uşak'ta Hacım Sultan, Çorum'da (Osmançık) Koyun Baba, Dimetoka'da Seyyid Ali Sultan, Edirne ve Kalıgra'da Sarı Saltuk zaviyeleri⁷⁸ ilk akla gelenlerdir. Bunlar kadar meşhur olmamakla beraber Kayseri'de Seyyid Halil,⁷⁹ Harput'ta Seyyid Kasım,⁸⁰ Akşehir'de Seyyid Abdullah⁸¹ ve Beyşehir'de Seyyid Hasan⁸² zaviyeleri de eklenebilir. Ne yazık ki, bunlar hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Ancak bu kurumların ve onlara isim veren şahsiyetlerin bulundukları bölgelerde önemli roller üstlendikleri düşünülebilir.

Bununla beraber, seyyid ve şerifler ile yönetim arasındaki ilişkilerin her zaman olumlu seyrettiğini düşünmek yanıltıcı olur. Çünkü yönetimin

seyyid ve şeriflere karşı politikasını değişen şartlara göre ayarladığını söyleyebiliriz. Aslında Osmanlı yönetiminin seyyidlere karşı tavrını, onlara bazı ayrıcalıklar sağlayıp saygı gösterirken, kendine karşı bir tehdit oluşturmalarına izin vermemek şeklinde özetlemek mümkündür. Peçevi, Mağrib’de 16. yüzyılın ortasında Muhammed adındaki bir kişinin seyyidlik davasıyla harekete geçtiğinden ve buna Cezayir Beylerbeyi Salih Paşa’nın müdahale ettiğinden bahseder.⁸³ Bruinessen, Batı Azerbaycan’ın Urmiye bölgesinden “Rumiyye Şeyhi” olarak bilinen Şeyh Mahmud’un Koçağan ya da Koç Baba olarak bilinen babası ya da büyükbabası Ahmed’in ve diğer yakınlarının çok sayıda taraftara sahip ünlü Nakşibendi şeyhleri olduğunu belirtir. Ayrıca Urmiye’yi büyük ihtimalle Safevilerin ele geçirdiği 1605-1607 yılları arasında terk ettiğini kaydeder.⁸⁴ Şeyh Mahmud, 1639’da İran seferinden sonra Diyarbakır’dan geçen Sultan IV. Murad tarafından idam ettirildi. İdamın sebebi şeyhin bölgedeki büyük siyasi nüfuzu ve Mehdiçi bir isyan planladığına yönelik söylentilerdi.⁸⁵ Şeyh Mahmud’un Diyarbakır’da döneminin önde gelen bir Nakşi şeyhi olması dışında aile kökeni hakkında çok açık bilgilere sahip değiliz. Ancak, Şeyhî Mehmed Efendi ve Belîğ’de aile üyeleri için seyyid unvanı kullanılmaktadır.⁸⁶

Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1703) ve oğlu Seyyid Fethullah Efendi’nin (ö. 1703) öldürülmesi ise oldukça farklı bir örnek teşkil eder. Şehzade hocalığı, müderrislik, nakibü’l-eşrafılık ve şeyhülislamlık gibi ilmiyenin yüksek konumlarında görev yapan Seyyid Feyzullah Efendi’nin vaktiyle hocalığını yaptığı II. Mustafa üzerinde büyük nüfuzu vardı. Şeyhülislamlığı esnasında tayin ve azillere müdahale edip yakınlarını yüksek konumlara getirmek suretiyle bundan faydalanmaya çalışmıştı. Edirne Vakasında ise Feyzullah Efendi’nin uygulamalarına karşı duyulan hoşnutsuzluk açıkça ortaya çıkıyordu. Nitekim bu olay neticesinde Feyzullah Efendi ve kendinden sonraki şeyhülislam adayı oğlu Nakibü’l-eşraf Fethullah Efendi yakalanarak işkenceyle öldürüldüler.⁸⁷ Kızgın kalabalığın gözünde yüksek konum ve nesebin hiçbir öneminin olmadığı açıktır.

Bir başka önemli husus, Osmanlı yönetiminin, bu politikanın bir parçası olarak, ehl-i sünnet anlayışının dışında kalan seyyidler cezalandırmaktan çekinmemiş olmasıdır. Örneğin 1570’te “rafz” ve “ilhad”, yani kü-

für ve dinsizlik suçlamasıyla Musul'dan Filibe'ye sürgün edilen seyyidler İstanbul'a götürülür. Ancak bunların ehl-i sünnetten kimseler olup isnat edilen hususlarla ilgilerinin olmadığına bildirilmesi üzerine affedilerek yerlerine dönmelerine izin verilir. Tabii bir daha kavga veya rafz ve ilhad olaylarının duyulması halinde gerekenin yapılacağı da hükmün sonuna eklenir.⁸⁸ 1574'te benzer bir kayda daha rastlıyoruz: Daha önce Musul'dan Filibe'ye sürgün edilmelerine karar verilen seyyidler İstanbul'da tövbe etmeleri üzerine Hasankeyf'te oturmalarına, ancak bir daha aşure toplantıları düzenlememelerine karar verilir. Fakat seyyidlerin karara aykırı olarak Musul'a dönüp eski faaliyetlerine devam ettikleri anlaşıncı, Musul kadısı bunların Hasankeyf'e gönderilerek aşure cemiyeti düzenlemelerinin engellenmesi ile görevlendirilir.⁸⁹

Yine 1575'te Medine emiri olarak seçilen Hüseyinlerden bir kişi hacılara iyi davranmadığı gibi ilk halifelere karşı saygısız sözler sarf ettiği için Osmanlı yönetimine şikâyet edilir. Yönetimin buna cevabı ise, hakkında "rafz ve ilhad" suçlamaları olan emirin böyle bir makamda tutulması mümkün olmadığından derhal görevden alınması ve yerine "sahihü'n-ne-seb" bir başka seyyidin atanmasıdır. Atanacak şahsın ehl-i sünnetten olması gerektiği de belirtilmişti.⁹⁰ Merkezi idare şikâyetler üzerine seyyidler ve müteseyyidler hakkında soruşturmalar açabilmekteydi. Örneğin Yoros kazasında bir köyde imam olan ve sonra seyyidlik davasında bulunan bir kişinin İstanbul'a götürülmesi için çavuş tayin edilmişti. Ancak hükümden anlaşıldığı kadarıyla onun nasıl bir kişi olduğu ve halkın onun hakkında ne düşündüğünün de her açıdan araştırılması gerekli görülüyordu.⁹¹ 1573'te Kılıç adındaki bir sipahi Sandıklı'da reaya olan bazı kişilerin seyyidlik iddia edip çevrelerinde huzursuzluk çıkardıklarından şikâyetçi olduğunda kadıdan bunları teftiş etmesi ve gerçekten kötü halleri görülenlerin hüccet ile şecerelerini alıp kontrol için İstanbul'daki nakibü'l-eşrafa göndermesi istenmişti.⁹² 1590'da ise Trabzon beyi ve kadısı, iki seyyidin halkı rahatsız etmeleri üzerine bunların durumlarının incelenmesi ve gerekenin yapılması konusunda uyarılıyordu.⁹³

Bu tür verilerden hareketle, seyyidlerin Osmanlı devletinde soylarının gerektirdiği iltifata mazhar olduklarını söyleyebiliriz. Özellikle de sey-

vid olan manevi şahsiyetlerin toplum içindeki nüfuzları göz önüne alınmış, gerektiğinde de kullanılmıştır. Çünkü onlar insanların bu dünyaya ait görüş ve davranışlarını etkileyebilen, bu sebeple yönetimin desteklerini alma ihtiyacını duyduğu insanlardır. Tabii ki, bazılarına maddi kaygılar dışında yöneticilerin uhrevi duygularla sevgi besleyebileceği gerçeği de göz ardı edilmemeli. Ancak yönetimin yakından izlediği seyyid ve müteseyyidlerin toplum huzurunu bozucu hareketlerine göz yummadığı da açıktır.

İKTİSADİ BOYUT

Yönetimin seyyidlere duyduğu saygının önemli bir yansıması, verilen iktisadi ayrıcalıklarda belirir. Seyyidlerin, seyyid olmak itibarıyla devletten maddi ve manevi destek arayışında olduklarına sık sık değinmekteyiz. Doğal olarak bu, düşük toplumsal konum ve gelir seviyesinde bulunanlarda çok daha yoğun bir biçimde hissedilmiştir. Zor durumda kalanlar vazife tayini talep edebilmekteydi. Örneğin 1554'te Edirne kadısından zor durumdaki Seyyid Mustafa'ya münasip bir cihet verilmesi istenir.⁹⁴ Yine 1571'de Tunus'tan Hatip Emîr Mehmet ile Molla İbrahim b. Hacı Ali'nin seyyid ve ehl-i ilm olduklarından vazife tayini istekleri kabul edilerek kendilerine 15 akçe tahsis edilir.⁹⁵ Seyyid Mehmed'in mevacibi olarak ise 1044'te (1634) iki aylık 1200 akçenin yarısı İstanbul harc-ı hassa eminine verilmiştir.⁹⁶ Seyyidlerin mevacip miktarları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Rebiyülâhır 1036 Cemaziyülevvel 1037 (1626/27-1628) döneminde Seyyid Ahmed, Kasım, Hasan ve Mehmed Çavuş'un yevmiyesi 5 akçe iken Seyyid Hüseyin b. Seyyid İbrahim ve Seyyid Kasım b. Seyyid Mehmed'in 10, Seyyid Nasrullah'ın 20, Seyyid Mehmed Haşimi ve Seyyid Mehmed b. Seyyid Kasım'ın 25 akçedir.⁹⁷

27 Rebiyülevvel 1143-Şaban 1143 (1730-1731) ve Ramazan 1143-Şaban 1144 (1731-1732) tarihli iki defter,⁹⁸ seyyidlerin maddi açıdan desteklendiklerini ve desteğin İstanbul gümrük mukataa malından yapıldığını göstermektedir. Aslında seyyidlere gümrük mukataa malından 18. yüzyılda yapılan ödemelere ilişkin çok sayıda kayda rastlamaktayız. Nitekim Ramazan 1140 (1728)-Şaban 1141 (1729),⁹⁹ Ramazan 1142-Şaban 1143 (1730-1731) ve Ramazan 1143-Şaban 1144 (1731-1732)¹⁰⁰ tarihli defterlere göre duagüyan,

mütekait, huddâm ve seyyidler yevmiyelerini İstanbul ve çevresi gümrük mukataa malından almaktadır. 17 Şevval 1165-16 Şevval 1166 (Ağustos 1752-1753) yılında duagûyan, mütekait, huddâm ve seyyidlere İstanbul, Galata, Gelibolu, Rodosçuk, İznikmid, Mudanya, Bandırma, Tekfurdağı, Silivri ve çevresi gümrük mukataa malından gelir tahsis edilmiştir.¹⁰¹ Yine vazife hesap kayıtlarından diğer gruplarla birlikte seyyidlerin 17 Şevval 1161-16 Şevval 1162'de (Ekim 1748-Eylül 1749) yine aynı yerlerin gümrük mukataasından desteklendikleri anlaşıyor.¹⁰²

Keza seyyid ve şeriflerin vakıflardan da yararlanmışlardır. 1572'de Bursa'da Seyyid Hasan ile Seyyid Mehmet vakfı gelirlerinden istifade etmekte olan seyyidler ölmüş göstererek onların payını kendi üzerlerine tevcih ettirmek isterler. Vefatı gösterilenlerin hayatı oldukları anlaşıldığında Seyyid Hasan ve Mehmet'in istekleri boşa çıkar.¹⁰³ 1579'da da maddi sıkıntı içinde olan Seyyid Ahmed Şam'daki Sultan Süleyman vakfından gelir ricasında bulunur.¹⁰⁴ Şam'da Murad Paşa evkafı hâsılâtından Medine'de münasip kimşeler ve seyyidlere dağıtılmak üzere 1670'te ayrılan miktar ile isimlerin kayıtlı olduğu bir defter bulunmaktadır. Burada on seyyide 280 akçe ayrılırken Seyyid Hüseyin er-Rifâi evladına ayrılan miktar 400 akçedir.¹⁰⁵ Anlaşıldığı üzere Seyyid Hüseyin evladı seyyid olmanın yanında diğerlerinden daha yüksek bir ödemede bulunulmasını gerektirecek farklı bir özelliğe sahipti.

Bunların dışında kuşkusuz seyyid ve şeriflerin maddi bakımından en önemli ayrıcalıkları vergi muafiyeti hususundadır. H. İnalçık, Osmanlı devletinde raiyet rüsumunu incelediği makalesinde vergi muafiyetinin, avâriz, raiyet rüsumu ve şer'i olmak üzere üç kademesi bulunduğunu belirtmektedir. Şer'i vergilerden muafiyet olağanüstü hallerde nadiren yapılmaktadır. Raiyet rüsumundan muaf olan avârizdan, şer'i vergilerden muaf olan ise diğer iki vergiden muaftır.¹⁰⁶ Bizim için önemli olan soru şudur: Seyyidlerin muafiyet sınırları neydi ve bütün seyyidler aynı muafiyetlerden yararlanabiliyor muydu? Buna göre, Kanunnâme-i Kabâil-i Esb-Keşân der Vilâyet-i Karaman'da "ve Defter-i Atıkde *at çeken fukarâsına* takviyet için ta'yin olunub *at çeken yurdlarından zirâ'at* eyleyen *hâric re'âyâ* ve *sipah* ve *sipâhîzadelerin* öşürleri ve bağçeleri olsa, anın dahi öşürleri, yurd sâhiplerine verilür deyü mukayyed olduğu üzere hâlâ zıkr olunan *hâric re'âyâ* ve si-

pah ve *sipâhizade* ve *zâviye-dâr* ve *sâdât* ve gayrı kim yurdlarında zirâ'at ederler ise, öşürleri cümle müşterekleri beyninde taksim" olunmasının uygun olduğundan defter-i cedide kaydedildiği bildirilir.¹⁰⁷

Kanunname-i Cedid'de öşür konusunda reaya ile askerinin aynı olduğu, reaya ne kadar öşür verirse askeriden de o kadar alınacağı, askeri olan seyyidlerden tam tapu alınacağı bildirilir. Bir başka yerde ise, askeri ve sâdâtın yüz elli koyununun adet-i ağnam, sekiz dokuz adet kovanlarının resm-i küvvare ile kendi maişetleri için olan bağ ve bostanının öşre tabi tutulmacağı hükmü bulunmaktadır.¹⁰⁸ I. Ahmed devrinde (1603-1617) Pir Mehmed Efendi'ye ait hususi kanun mecmuası *Zahîrû'l-kudât*'ta, "Sâdât ve sipâhiden olan Zeyd'in yedinde olan çiftlikden bu ana gelince kırk elli yıldan beri sipâhiler öşr ala-gelüb ve emsâlinde dahi sâlâriyye alınmayub öşür alınur iken ve yerin tahammülü yok iken, hâlâ sipâhi olan Amr mücerred Zeyd'e cevri için emsâlına ve Emr-i Sultâniye muhâlif sâir re'âyâsına kıyâsen senden dahi onda bir almayub sâlâriyye nâmına sekizde bir alurum" demesinin mümkün olup olmadığı sorusuna verilen cevap, "olmaz" şeklindedir.¹⁰⁹

Diğer taraftan, Murad Hüdavendigâr'a ait bir beratta (787/1385), yemişçiler tarafından öldürülen bir seyyidin ailesine mensup seyyidler, atalarının öşür ve koyun hakkı vermediği, bu sebeple aynı ayrıcalığın kendilerine de tanınmasını istemeleri üzerine padişah onların ekip biçtikleri yerlerden öşür ve besledikleri koyunlardan resim alınmamasını emretmiştir.¹¹⁰ Osmanlı sultanları tarafından özel ihsanlarda bulunulan seyyid aileleri arasında Seyyid Harun-ı Veli'yi sayabiliriz. Seyyid Harun-ı Veli ailesi Karamanoğullarından elde ettikleri ayrıcalıkları Osmanlılar döneminde korumayı başarmışlardı. Ailenin Seydişehir ve çevresindeki köylerde kullandığı çok sayıda çiftlik ve arazi bulunmaktaydı. Suberde, Ulukilise, Akkilise, Karacalar, Olbert, Karabulak, Kuğlu, Kiçi Homa, Buzağıcı, Çat, Gököyük ve Beyşehir'de tarla (zemin) ve bağları vardı. Bunların öşürleri ise Seyyid Harun vakfına verilmekteydi. Öşür dışında, resim ve mukataa gibi gelir kaynakları da Seyyid Harun sülalesine tahsis edilmişti.¹¹¹

Benzer şekilde seyyid olan Ahmed-i Alâi soyu Karamanoğulları dönemine ait vergi muafiyetini Osmanlı devletinde de devam ettirmişlerdi. Bu muafiyet avârız dışında örfi ve şer'i vergileri kapsıyordu. 1507 tarihinde

bu ailenin iki ferdi Seydişehir’de vergi muafiyeti sebebiyle önemli bir mülkü ellerinde tutmaktaydılar. Bunlardan birinin, Seydişehir merkezde üç parça bağ, iki adet harun, İncesu köyünde yüz altmış beş dönüm tarla ve Kiliseler mevkiindeki on dönüm tarlasının öşrü kendi mülküydü. Devetashında ve Seydişehir merkezde olmak üzere yaklaşık yirmi dönüm tarlaların öşrü de diğerinin mülkü olmuştu. Öyle ki 1584’te bu muafiyeti oğulları hâlâ koruyordu.¹¹⁴ Yine Beyşehir’deki önemli seyyid ailelerinden, Seyyid Bedreddin evladı, II. Bayezid’in hükmüyle öşür, rüsum ve avarızdan muaftı.¹¹⁵ 17. yüzyılın sonunda ise Kayseri’de Ebu Bekir, İbrahim ve Mehmed Çelebi adındaki seyyidlerden sahip oldukları mülk bağlarının öşürleri istendiğinde, ödemekten kaçınırlar. Bunun sebebi sorulduğunda seyyidler, kendilerinin Şeyh İbrahim et-Tennurî evladından olduklarını, şeyhin soyundan gelenlerin ise bağ, bahçe ve ellerinde tasarruf ettikleri yerler ile kovanlarından öşür talep olunmadığını öne sürerler. İddialarını defter-i hakanideki kayıt ve ellerindeki bir fermanla da desteklerler.¹¹⁶

Tekâlif-i örfiye ile avâız konusunda ise seyyid ve şeriflerin daha kapsamlı ayrıcalıklara sahip oldukları söylenebilir. 1501 tarihli ahkâm defteri kaydında Antalya’da Âl-i Resul’den ve ehl-i berat olan seyyidlerin avâzıza katılmamaları istenmektedir.¹¹⁷ 935/1528 tarihli Bolu Sancağı Kanunnamesi ile aynı tarihli ve 438 numaralı tapu tahrir defterinde yer alan Anadolu Eyaleti’ne ait bir belgede de seyyidlikleri sabit olanlar avâız haneleri dışında sayılmışlardır.¹¹⁸ Kanunname-i Cedid’de ise tekâlif-i şakka ödemecekleri kayıtlıdır.¹¹⁹ Ayrıca seyyidlerin kendi maişetleri için olan yüz elliye kadar olan koyunlarından resim alınmayıp ziyadesinden alınacağı kanunnamelerde yer almıştır. Kaynaklardan anlaşıldığına göre, raiyet rüsumundan resm-i bennâk¹²⁰ ve resm-i esb keşan da muafiyetin içindedir. Konya’da 1690 tarihinde esb keşan ahalisinden bir kısmı iki seyyidin, baba ile dedelerinin aynı cemaatten oldukları ve isimlerinin defter-i hakanide yazılı olup resm-i esb keşandan hisselerine düşeni ödemelerine rağmen onların bunu vermeyi kabul etmemelerinden şikâyetçi olurlar. Ancak seyyidler, baba ve dedeleri hakkındaki iddialara dair bilgileri olmadığı gibi, ödeme konusundaki itirazlarını esasen seyyidlerin resm-i raiyet hükümlerine dayandırdıklarını açıklarlar.¹²¹

1640 tarihli Antep sancakbeyi ve kadısına hitap eden bir belgede seyyidlerin muaf oldukları vergiler şu şekilde sıralanır: avânz-ı divaniye, te-kâlif-i örfiyye, sürsat, resm-i çift, bennâk, mücerret, duhân, kışlak ile ken-di maişetleri için besledikleri koyun-keçi ve sair tekâlif-i şakkanın cümle-si.¹²⁰ Harpurd Sancağı Kanunnamesi'ne (975) göre de seyyidliği sahih olan-lar baş akçesi ve avânzdan muafır.¹²¹ Burada şunu da belirtmek istiyoruz ki, II. Selim dönemine ait Silistre ve Akkerman Kanunnamesi'nde (977) “eimme ve sâdât ve toyca ve ehl-i berât ve eşkünci ve yamak ve müsellemler ve tatar... ve sair ve doğancı ve nesl-i Timurhân Şeyh ve Medine-i Münev-vere ve Buri ra'iiyetleri ve Hazret-i Ebi Eyyûb-i Ensâri... re'âyâsı ve evkâf-ı selâtinin ra'iiyetleri ve merhûmân Süleyman Paşa ve Evrenos Beğ ve sâir vü-zerâ ve ümerâ evkâf-ı'nın perâkende olub sipahi tîmârında ve gayrida sâkin olan ra'iiyetleri ki, defterde isimleri üzere işâret olunmuşdır, zikr olan ta-vâif-i muhtelif ve 'avânz ve gayr-i 'avânz olanlar her kim olursa olsun kan-gı tîmârda çift dutub zirâ'at ederlerse, kanun üzere yirmi iki akçe *resm-i çift*'lerin ve *öşür* ve *sâlâriyye*'lerin *sâhib-i tîmâr'a*” verecekleri bildirilirken di-ğer bir madde de “ve tâife-i mezbûreden eimme ve sâdât ve eşkünci ve ya-mak ve Tatar ve canbazın ve Timurhân Şeyh neslinin... ve sâir re'âyânın ye-tişmiş kaç oğlu var ise, her birinden altışar akçe *resm-i mücerred*'lerin kimin defterinde ise ol alır” ifadesi yer almaktadır.¹²² İç-il mufassal tahrir defte-rinde seyyidlik iddiasındaki kişilerin eskisi gibi avânz ödemeleri kaydı ek-lenir.¹²³ 17. yüzyılda Harput'ta seyyidler sahibi oldukları topraklardan üzer-lerine düşen avânz, nüzul ve menzil akçesini ödemeyi reddederler. Bunun sebebi olarak da seyyid olmalarını ve o ana kadar böyle bir vergi ödememe-lerini gösterirler. Ancak avânzla bağlı olan arazinin ve akarının tasarrufu-nun sâdât veya askeri her kimde olursa olsun, hisselerine düşen tekâlifî ödemeleri gerektiğine ilişkin bir fetva ve fermanın sunulması üzerine bun-ların da ödemeye katılmalarına karar verilir.¹²⁴ Bunlar bize Ebussuud'un benzer bir konudaki fetvasını hatırlatmaktadır. Buna göre, evlad-ı Resul de diğer reaya gibi tasarruf ettikleri çiftlik rüsumunu vermelidir. Çünkü bu vergi mutasarrıfa değil, yere mütealliktir.¹²⁵

Vergi muafiyetleri seyyid ve şerifleri bir yandan yönetim, diğer yan-dan da reaya ile karşı karşıya getirmiştir. Keza, onlar sahip oldukları ayrı-

calıkları sonuna kadar kullanmayı, hatta artırmayı isterken, vergi gelirleri azalan yönetim çevrelerinin ayrıcalıkları sınırlamaya çalışmış olabileceğini ileri sürebiliriz. Bu çekişmelerin yargıya yansıyan yüzünü şer'îye sicillerinde açık surette görmek mümkündür.

Örneğin 1590'da Antep'te seyyidler avâzır, nüzul ve sair tekâlif-i örfiye konusunda kendilerine yapılan baskıdan rahatsızlardı.¹²⁶ Yine Antep Şer'îye Sicili'ndeki 1595 tarihli iki kayıt, avâzır ve rûsum-ı raiyet konusunda yerel idarecilerin seyyidler üzerindeki baskısını gözler önüne sermektedir. İlk kayda göre, Seyyid İbrahim, Seyyid Ahmed ve Seyyid Zeynelabidin seyyid olduklarını ve bu zamana kadar seyyid olanların avâzır-ı divaniye ve rûsum-ı raiyet ile ve sair tekâlif-i örfiye ödemediğini, oysa şimdi bunun aksine isteklerde bulunulduğundan şikâyetçi olurlar. Diğer kayıtta ise Seyyid Abdülkadir adındaki bir seyyid aynı meseleyi dile getirir. Şikâyetleri değerlendiren merkez, Antep kadısını, eğer gerçekten seyyid iseler bunlara avâzır, rûsum-ı raiyet ve sair tekâlif-i örfiye teklif olunmaması için görevlendirir.¹²⁷ 1568'de Defterdar Ahmet Çelebi'ye gönderilen hükümde, seyyid olmalarına rağmen reaya olarak yazıldıklarını arz eden Hacı Mansur ve Bayram'ın durumlarının nakib'ül-eşraftan sorularak seyyid oldukları anlaşılırsa defter-i cedide seyyid olarak kaydedilmeleri istenir.¹²⁸ 1634 yılında Harput'ta beylerbeyi adamları ve sancakbeyi şubasıları Seyyid Mustafa ve Seyyid Hüseyin adındaki iki seyyidi tekâlif-i şakka ödemeye zorlarlar. Ancak seyyidlerin şikâyetlerini merkeze ileterek yardım istemeleri, haklarının farkında olduklarını ve bundan o kadar kolay vazgeçmeyeceklerini gösteriyordu.¹²⁹

1690'da ise Konya'da, seyyidler kendilerinin avâzır, nüzul, sürsat ve rûsum-ı raiyetten muaf olup maiyetleri için besledikleri yüz elli baş koyundan âdet-i ağnam alınmaz iken beylerbeyi, sancakbeyi ve adamları, subasıları ve sair ehl-i örfün kuzu, bal, yağ, tavuk, arpa, saman ve benzeri malları talep ettiklerini ileri sürüyorlardı.¹³⁰ Benzer şekilde, Mardin'de âdet-i ağnam tahsildarları, maiyetleri için besledikleri yüz ellişer baş koyunundan da resim almaya çalıştıklarında seyyidlerin tepkisiyle karşılaşmışlardı.¹³¹ Değişik zaman ve mekânlara ait olarak yukarıda verdiğimiz örnekler bu konunun her iki taraf için de ne kadar önemli olabileceğini göstermektedir. Yerel yöneticilerin bölgelerindeki seyyid ve şeriflerin vergi konusun-

daki ayrıcalıklarının tanımama tavrı karşısında ise merkezi idare sözü edilen ihlallere meydan verilmemesini emretmişti.

Bu ayrıcalıklardan etkilenen diğer bir kesim ise reayadır. Zira elde edilen her hüccet sahibine ayrıcalıklar grubuna geçmeyi sağlarken geride kalanlar için yükün artması anlamına geliyordu. Reayanın bilhassa avânz konusunda mahkemeye başvurarak muafiyetlere itiraz ettiği örneklere rastlanmaktadır. Nitekim 17. yüzyılın ikinci yarısında Harput Şer'iye Sicili'ndeki seyyidlerle köylüler arasındaki bir anlaşmazlık bu konuya ışık tutmaktadır. Tasarruflarında vergi gerektiren kadimi reaya emlaki ve yerleri olmayan seyyidler avânz, nüzul ve mirmiran tarafından konulan tekâlif-i şakkayı ödemeyi reddederler. Köy halkı ise aynı yerde sakin olduklarından onların da ödemeye katılmalarını istemektedir. Sicil kaydına göre anlaşmazlık seyyidlerin köy toprağında bilfiil tasarruflarında avânz ve tekâlif gerektiren emlak ve yerleri bulunmuyorsa söz konusu ödemeler için baskı yapılmamasının bildirilmesi şeklinde karara bağlanır.¹³²

Bu durumda pek çok insan seyyid ve şerifliğin sağladığı söz konusu ayrıcalıklardan yararlanmanın bir yolunu aramıştır. Atılacak ilk adım hüccet elde etmektir. Hatta bu hususta zaman zaman düzmece şecere tedarikinden de çekinilmemiştir. Örneğin 1573'te Ereğli'de iki kişi her ne kadar sonunda başarısız olsalar da vergi ödememek için sahte şecereler ile seyyidlik iddiasında bulunmayı deneyeceklerdi.¹³³ Midilli'de de 1593'te bir kişi seyyidlerin teftişinden sorumlu olduğunu ileri sürerek para karşılığında seyyidlik vermiş, ancak çok geçmeden bunun farkına varılmıştır.¹³⁴

926/1519 tarihli Rum Eyaleti Kanunnamesi'nin bulunduğu defterde bir de muhasebe icmali bulunmaktadır. Burada gayr-ı avânz haneleri arasında sadece 17 seyyid bulunmaktadır.¹³⁵ 935/1528 tarihli ve 438 nolu tapu tahrir defterinde bulunan ve Anadolu'nun mali-toplumsal tarihi ile ilgili bir belgede de avânzdan muaf olanların dökümü verilirken 318 seyyid olduğu kaydedilir.¹³⁶ Oysa Aksaray, Akşehir ve Niğde tahrir defterlerinde (992) nakibü'l-eşrafa çeşitli nahiye ve köylerde teftiş edilmesi istenen çok sayıda seyyidlik iddiasına rastlanmaktadır. Örneğin Beyşehir'in bir köyünde 8, iki mahallesinde 10,¹³⁷ Niğde'nin yedi mahallesinde 18, Şam-ardı nahiyesine bağlı Kıravgacı'da (Kırağuluca?) 6 ve Kamışlu'da 18 kişi,¹³⁸ Akşe-

hir'in Ilgun nahiyesinde bir köyde 14³⁹ ve Aksaray'ın bir köyünde 11 kişinin¹⁴⁰ seyyidlik iddiası, incelenmek üzere nakibü'l-eşrafa gönderilmiştir. Aynı şekilde Diyarbakır mufassal tahrir defterinde (975) sadece on beş mahallede 75 seyyid ve şerif bulunmaktadır.¹⁴¹ Köy ve mahalle gibi çok küçük yerleşim birimlerinde bu kadar iddianın bulunması, 16. yüzyılın sonlarına doğru seyyidlik iddialarının yoğunlaşmasına yorulabilir.

Sivas, Amasya ve Çorum sancaklarındaki seyyidlerin teftiş defterinden, gerçek seyyid olmayan çok sayıda kişinin tespit edildiği ve bunların iddialarını desteklemek için kullandıkları bazı taklit belgelerin de toplandığı görülüyor.¹⁴² Bunların zamanla devletin vergi gelirini nasıl tehdit ettiğinin çarpıcı bir ifadesine *Kanûn-nâme-i Sultânî li 'Aziz Efendi'* de rastlamaktayız. Eserde hazinenin noksan vermesinin sebepleri arasında kimi reayanın birkaç akçe vererek hüccet elde edip seyyid şekline girmekle vergi muafiyetine sahip olması ve bunun bir salgın hastalık gibi tüm imparatorluğa yayılmasından yakınılır. Bu cümleden Niğbolu, Silistre sancakları ve Dimetoka ile Gümülcine nahiyyelerinde 10.000 reaya hüccetli müteseyyid olup bunların akrabalarıyla 30.000-40.000'i bulduğu, iki sancak ve iki kadılıkta reayanın bu sayıya ulaştığına göre bütün ülkede 100.000 ve yine onların yakınlarıyla 300.000'e vardığı bildirilir. Çare olarak ise bunların sıkı teftişinin yapılması önerilir.¹⁴³

Böylece 16. yüzyıl sonundan itibaren imparatorluktaki genel değişimin etkisiyle seyyidlik iddialarının artmış olduğunu düşünebiliriz. Yönetim hızla büyüyen bu grubu sınırlayıp bir çizgide tutmak isterken, seyyidler veya müteseyyidler kendi statülerinin onlara tanıdığı maddi ve manevi avantajları sonuna kadar kullanmaya çalışacaklardı.

HUKUKİ SORUNLAR

Seyyid ve şeriflerin Osmanlı devletindeki hukukî durumlarını tartışırken onların hukuk karşısındaki yerleri ile nasıl yargılanıp cezalandırıldıkları konusu önemlidir. Bilindiği gibi, Osmanlı devleti diğer İslam devletlerinde olduğu gibi şer'i hukuku tanımıştır. Bu hukuk anlayışı esas olarak müminler arasında eşitliği öngörür. Irk ve sınıf ayrılığı gibi unsurlar şeriat önünde bir anlam taşımaz. Teoride kanun önünde padişah ile basit

bir insan arasında her hangi bir ayırım yoktur. Cahen, İslam toplumu bir bütün olarak ele alındığında, karakteristik olarak göze çarpan özelliğinin kuramsal hukukta olsun, günlük uygulamalarda olsun, kişiyle cemaat, bireyle mümin topluluğu arasında hiçbir aracı organ tanımaması ve bütün müminlere yasa karşısında eşitlik bahşetmesi olduğunu bildirir. Ancak Hz. Peygamber ailesi için belli bir soyluluğun kabul edildiğini de ekler.¹⁴⁴

Seyyid ve şeriflerin hukuk içindeki yeri konusunda bir hüküm vermeden önce onların bu alanda tabi olduğu kural ve uygulamaları gözden geçirmekte fayda vardır. Âl-i Muhammed'in fazilet ve üstünlüğüne doğrudan veya dolaylı bir biçimde değinen ayetler bulunmaktadır. Ayrıca çok sayıda hadiste de onlara sevgi ve saygı beslenmesi istenmiş, bu, Hz. Peygamber'i sevmenin bir gereği sayılmıştır.¹⁴⁵ Kuran'daki "Ey Ehl-i Bey! Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor" mealindeki ayet (XXXIII:33), Ehl-i Beyt mensuplarının ilahi affa mazhar oldukları şeklinde yorumlanmıştır. İslam toplumlarında Hz. Peygamber'in akrabalarının üstünlüğü düşüncesi birçok noktada belirmektedir. Bu cümleden olarak onlara sadaka ve zekât verilemezdi.¹⁴⁶ Çünkü "insanların kırı" olarak görülen sadaka böylesine şerefli bir nesle uygun değildi. Ehl-i Beyt'e saygı, sevgi ve hürmeti tellin eden hadisler içinde, Hz. Peygamber'in "mahşer gününde benimkinden başka bütün hısımlar ve akrabalar kat' olunacaktır" sözünün özellikle Ehl-i Beyt'e yönelik olduğu ve bu suretle kıyamet gününde sadece bunların akrabalarından istifade edileceği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴⁷ Arendonk, zayıf bir hadise göre Peygamberin, "yıldızlar cennet sakinleri için bir aman oldukları gibi, benim Ehl-i Beyt'im de dünya sakinleri (veya benim ümmetim) için bir aman'dırlar" dediğini ve bazı müfessirlere göre, Ehl-i Beyt'ten Hz. Fatma'nın çocuklarının kastedildiğini, bunların dünyadaki mevcudiyetlerinin Peygamberin ümmeti için ceza ile fitneden korunmak için aman teşkil ettiği şeklinde kabul edildiğini kaydeder.¹⁴⁸

Böylece seyyidlerin toplum içinde rencide edilmemesi ve sahip oldukları saygının sarsılmaması için çalışılmıştır. Bunun Osmanlı ülkesinde belki de en açık uygulaması, seyyidlere hakaret ile küfrün Hz. Peygamberi de tahkir ediyorsa ceza gerektirmesidir. Bir seyyide "bre haramzade şerir" diyen birisine şer'an ne gerektiği sorusuna Ebussuud Efendi,¹⁴⁹ "ta'zir lâ-

zım olduğunu” bildirir. Yine, bir kişi Âl-i Resul üyelerinden birine “lanet sana da ve ceddine de dese” ve muradı yalnız yakın ceddi değil ise kâfir olacağını belirtir.¹⁵⁰ Şer’iye sicillerindeki kayıtlar zaman zaman bu konuda sürtüşmeler olduğunu göstermektedir. Nitekim Seyyid Hasan, Abdurrahman adındaki bir kişinin kendisine küfür ettiğinden şikâyetçi olmuştu. Abdurrahman’ın ise kendini, onun seyyid olduğunu bilmediğini söyleyerek savunması oldukça önemlidir.¹⁵¹ Abdurrahman’ın Hasan’ın seyyid olduğunu bilerek küfür edip etmediğini bilemiyoruz, ancak kendini bu şekilde savunması seyyidlere küfrün herhangi birine küfürden daha ağır suç kabul edildiğinin bir delili olarak yorumlanabilir.

Seyyid ve şeriflerin toplum içindeki yüksek konumlarına paralel olarak, mahkemelerde de şahitlikleri iki kişi yerine geçiyordu. Ancak bunun zamanla kötüye kullanıldığı görülmüştü. Nitekim yabancı gözlemcilerin ifadelerine göre, para için yalancı şahitlik yapanların sayısı hiç de az değildi.¹⁵² *Hırzû'l-mülûk*’te emir geçinen bazı kişilerin yalancı şahitlik yaptıkları zikredilir.¹⁵³ Ricaut¹⁵⁴ Osmanlı devletinde kutsal kandan geldikleri için saygı gören emirlere dünyevi otorite tarafından pek çok ayrıcalıklar verildiğini ve onlara kötü muamele yapılamadığını kaydeder. Olivier’e göre de eğer bir Türk, seyyidi dövdüyse eli kesilirdi, ama Hıristiyan veya Yahudi ise hemen ölüme mahkûm edilirdi.¹⁵⁵

Diğer yandan, Şeyhülislam Ebussuud Efendi’nin verdiği çeşitli fetvalar seyyid ve şeriflerin hukukun üstünde görülmediklerine işaret etmektedir.¹⁵⁶ Örneğin “sâdâtta ba’zı, ‘bize hukuk-i ibâd zarar eylemez, biz âhîretde hukuk-i ibâddan mes’ul olmazız, âlâ külli hâl, biz cennete dâhil oluruz’ deseler, mezburlara ne lâzım olur?” sorusuna Ebussuud Efendi, “Bu i’tikâd üzerine musır olup, İslama gelmezler ise, zındıkları mukarrer olup, katilleri vâcip olur” cevabını verir.¹⁵⁷ Bundan başka, sicil kayıtlarında seyyidlerin kendi aralarında veya diğer gruplarla kavga ve yaralama olaylarına karışıklarına dair belgeler bulunmaktadır. 1672’de Seyyid Haydar Musa, Nuh Çelebi’ye hakkında konuştuğu için saldırır. Bu saldırıda yaralanan Nuh Çelebi ve babası Seyyid Haydar Musa’dan şikâyetçi olurlar.¹⁵⁸ 17. yüzyılın sonunda Mustafa, Seyyid İbrahim’in gece yarısı hançer, bıçak ve tüfek ile evini bastığını söyleyerek “şer’an lâzım geleni” talep etmişti.¹⁵⁹ Seyyid

Veli, Şeyh Mehmed'in kendisini kolundan yaraladığı iddiasıyla şikâyetçi olur. Şeyh Mehmed bunu kabul etmese de şahitler Seyyid Veli'yi destekleyecekti.¹⁶⁰ Hamza b. Veli de Seyyid Ömer'den kendisine kötü sözler söyleyip dövdüğü iddiasıyla şikâyetçi olmuştu. Her ne kadar Seyyid Ömer tartışıklarını, dövmediğini söylese de şahitler Hamza'yı destekleyecekti.¹⁶¹ İsmail ise 1700 yılında elinde balta, belinde kılıç ile kapısını kırıp yanındaki adamlar ile sağ kolunu yaralayan Seyyid Mehmet'i dava etmişti.¹⁶² Diğer taraftan, Seyyid Hacı Hasan ve Seyyid Allahverdi, Seyyid Pir Ali'nin "benim ekiminime davarlarınız girmiş" diyerek kendilerini dövdüğünü ifade etmişlerdi.¹⁶³ Larend'e de Seyyid Mehmet Çelebi pazar yerinde kendisine vurup burnunu yaralayan bir kişiden davacı olmuştu.¹⁶⁴ Bu örnekler bir gerçeği açığa çıkarıyor: Davalara yansıdığı kadarıyla seyyidlerin toplum içindeki saygınlıklarını korumaya yönelik bazı kurallar günlük yaşamda sık sık ihlal edilebilmekteydi.

Seyyid ve şeriflerin Alevi toplumu içinde daha saygın ve etkili bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Malatya bölgesi Alevilerinin işledikleri suçlar için dedelerin bir araya gelerek oluşturdukları bir "suç ve ceza" yönetmeliğindeki en ağır suçlardan biri, Kuran'ın ayetlerini değiştirmek, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'e dil uzatmak ve onların emirlerini inkâr etmektir. Bu suçu işleyenler on iki yıl pir huzuruna çıkamazlar. Akra-balık ve komşuluktan çıkarılırlar. Affedilmeleri ise oldukça uzun ve çaba gerektiren bir süreç sonunda mümkün olabilir.¹⁶⁵ Burada "Ehl-i Beyt'e dil uzatmak" ifadesinin Ehl-i Beyt üyeleri olmaları sebebiyle dedeleri de içerdiği düşünülürse bunlara karşı bir hareketin Alevi kesimde Sünni toplumdakinden daha ağır bir şekilde cezalandırıldığı söylenebilir.

Seyyid olan dedeler yargı görevini de üstlenmişlerdir. Dede, Alevi köylerinde dini ve içtimai hayata yön verir. Onun yönettiği "cem" bir nevi mahkemedir. Töreye dayanan muhakeme ile Alevi köylüleri kendi sorunlarını halletmişlerdir. Bir başka ifadeyle, her türlü hukukî ve cezai dava, cemaat içinde "cem"lerde dedeler tarafından çözülmüştür.¹⁶⁶ Dede törene başlamadan önce "küs olan, kes olan, dargın olan varsa ortaya çıksın" der. Dargın olanlar ayağa kalkar. Kalkmazlarsa da bilenler söyler. Bunun üzerine dede onları muhakeme eder, yargılar. Karar topluluk önünde verilir.¹⁶⁷

Nitekim Abdülhamid'e verilen bir raporda bu konuda şunların söylendiği rivayet edilir:

Seyyidler'in nasihatlarını ve emirlerini icra etmeği ibadet bilirler. Bu *seyyidler* son derece cahil ve kâfei ulûn ve maarifden gafilidirler, nasihatları ve tenbihleri hiç bir kitaba müstenid olmadığından "Ak-dan okumalıdır. Karadan okumak fayda vermez, yani medrese hocaları gibi kitaba bakarak vaaz ve nasihat etmek makbul değildir. Bizim sözlerimiz ilhamattır"¹⁶⁸

Dedenin hükmü temyizsizdir. Buna karşı koymak ebedi lanete uğramak demektir. Bazı durumlarda davalara seyyidin terbiye ve irşadına mazhar olan dervişleri de bakar.¹⁶⁹ Uluğ, Dersim'de suçlu durumuna düşeni söyletmek için kullanılan değişik yöntemleri sıralar. İlkinde, seyyid kut-sal bir değneği ortaya atar ve "Bu Hızır'ın kılıcı olsun, yalan söylüyorsan yarın ahirette boynunu vursun" der. Yalan söyleyen kişi buna dokunamaz, çünkü çarpılacağına inanır. İkinci yöntem, yüzün bir duvara çevrilerek yemin ettirilmesidir. Eğer her iki engeli başarıyla atlarsa, üçüncü ve en kesin yöntem olarak, yüzü Düzgün Baba'ya döndürülerek yemin ettirilir.¹⁷⁰ Şunu da eklemeliyiz ki, dedenin hukukî rolleri arasında evlendirme de yer alır.¹⁷¹

Osmanlı devletinde seyyid ve şeriflerin yargılanma süreci nasıl işlemekteydi? Uzunçarşılı, seyyid ve şeriflerin kanun ve âdetlere aykırı hareketlerinde İstanbul'da nakibü'l-eşraf, taşrada kaymakamlar tarafından cezaya çarptırıldıklarını kaydetmektedir.¹⁷² Diğer yandan Ricaut, nakibü'l-eşrafın seyyid ve şerifler üzerinde tam bir güce sahip olduğunu bildirir.¹⁷³ Olivier ise, sayıları hızla arttığından halkın bunlara aynı saygıyı göstermediklerini ve bu sebeple önceden ölüm cezaları için nakibin onayı gerekirken artık buna gerek kalmadığını bildirir.¹⁷⁴ Yine muhtelif eserlerde seyyid ve şeriflerin ayrı mahkemeleri olduğu ve cezalandırılmaları veya idamları durumunda bu hükmü nakibü'l-eşrafın infaz ettiğine ilişkin bilgiye rastlamak mümkündür.¹⁷⁵

Ancak şu ana kadar incelenen kaynak türleri arasında nakibü'l-eşrafların yargılamada tek yetkili olduğuna dair herhangi bir belgeye rastla-

namadı. Hemen belirtmekte fayda görüyoruz ki, burada konu hakkındaki görüşlerimiz büyük ölçüde kadılar tarafından tutulan şer'îye sicillerine dayanmaktadır. Bu sebeple de faal rol oynayan kişi olarak karşımıza kadı çıkmaktadır. Sancağın adli yetkilisi olan kadı, sancakbeyinden ayrı ve onu tamamlayıcı bir otoriteye sahiptir. Ancak birçok bakımdan kadı'nın otoritesi sancakbeyinden daha genişti, çünkü kadı sancakbeyi veya başka bir askeri görevli hakkında soruşturma açıp hüküm verebilirdi.¹⁷⁶ Kadı, teori ve uygulamada genel olarak sivil (medeni) ve cezai davalara bakardı, fakat görevinin şer'î niteliği ona birtakım idari görevler de yüklemişti. Bu sebeple, cami ve vakıf gibi kurumların yönetim ve denetiminden şehir idaresi ve asayişe kadar her alanda yetkili olarak onu görmek mümkündür.¹⁷⁷ Şer'îye sicillerinde seyyid ve şeriflerin birbirleri ve kendileri dışındaki gruplarla aralarındaki alacak, borç, miras, arsa satışı, kira, boşanma ve yukarıda da örneklerini verdiğimiz üzere kavga ve yaralama¹⁷⁸ gibi pek çok davada kadıya başvurdıkları görülmektedir. Yine bir gözlemci Baudier, nakibü'l-eşrafların seyyid ve şeriflerin aralarındaki anlaşmazlıkları hallettiğini, ayrıcalıklılarıyla ilgili sorunları çözmesi gerektiğinde de onları toplantıya çağırdıklarını kaydeder.¹⁷⁹

Nakibü'l-eşraf defterlerinden birinde yer alan kayıtta, kahvehanelerde ileri geri konuşarak halkı rahatsız eden, seyyidlik alameti taşıdığı için de müdahale edilemeyen seyyid hakkında nakibü'l-eşrafa başvurulduğu görülmektedir. İlginç olan, başında taşıdığı yeşilden dolayı seyyid sanılan bu kişiden temessükü talep olunduğunda bulunmadığını ve seyyid olmadığını bildirmesidir.¹⁸⁰ Nakibü'l-eşrafların yargılama konusunda seyyid ve şerifler üzerinde mutlak bir yetkiye sahip olup olmadıklarını kesin bir surette bilemiyoruz. Çünkü onların yargılanmalarına ilişkin ayrı nakibü'l-eşraf defterlerine rastlayamadığımız gibi, mevcut defterler içinde de bu konuda yeterli örneğe ulaşamadım. Ancak şu anki veriler ışığında seyyid ve şeriflerin kendi aralarındaki ufak anlaşmazlıklarda nakibi tercih ettiklerini, şer'î bir yargılama ve cezalandırma gerektiren davalarda ise kadıya gittiklerini söyleyebiliriz.

Herhalde İstanbul'da nakibü'l-eşraf ve taşrada da kaymakamlar kendileri veya yeri geldiğinde de memurları aracılığıyla, seyyid ve şeriflerin

genel olarak ahlaka, âdetlere ve kanuna aykırı davranışlarda bulunup bulunmadıklarını denetliyor, bunlara aykırı durumlarını gördüklerinde ikaz etmekte veya yargıya intikal etmesi gerekiyorsa kadiya başvurmaktaydılar. 1672'de Kayseri'de nakibü'l-eşraf kaymakamının bir görevlisi içki içen seyyide müdahale etmek istemiş, ancak kolundan yaralanmış ve sonunda da kadiya intikal etmişti.¹⁸¹ Bu örnekten de nakibü'l-eşraf kaymakamlarının bölgelerindeki seyyidler üzerinde sahip oldukları denetleme yetkisi açığa çıkıyor. 1670 tarihli bir başka belgede ise, Seyyid Ali Baba Çelebi, nakibü'l-eşraf kaymakamı olan Seyyid Süleyman Çelebi huzurunda, kaçan bir cariyenin onun evinde olduğu iddiasıyla evinin arandığını, kendisinin Süleyman Çelebi'ye hapis için teslim edildiğini ve gerekli işlemler için ona bir miktar para verdiğini belirterek o paranın iadesini talep eder. Süleyman Çelebi de olayı doğrular, ancak bu miktarın mahkeme işlemleri esnasında harcandığını bildirir.¹⁸² Bu kayıtlar dikkate alındığında, kaymakamın, seyyidlerin davalarında mahkemeye katıldığı, gerekli olduğu hallerde grubunun haklarını savunduğu ve kadının kararının icrasında görev aldığı ileri sürülebilir. Nitekim atama belgelerinde sık sık kaymakamın cezalandırılmaları gerektiğinde seyyid ve şerifleri kimseye, özellikle de ehl-i orfe rencide ettirmemesi, "tedip" ve "ilzamlı" kendisinin meşgul olmasının istenmesi bunun bir ifadesidir.¹⁸³

Demek ki kaymakamlar seyyid ve şeriflerin cezalandırılmalarında önemli rol oynamaktaydılar. Cezalandırma esnasında önce başlarındaki emirlik alameti yeşil sark çıkartılır, öpülür ve ceza uygulandıktan sonra başlığı aynı saygıyla iade edilirdi. Ancak cezalandırmanın halkın önünde yapılmamasına dikkat edilmekteydi.¹⁸⁴ Diğer yandan nakibü'l-eşraf konaklarında seyyid ve şeriflerin hapsedilmeleri için tevkifhaneler bulunduğu, suçlu ve borçlu olup haklarında dava edilenlerin buralarda tutulduğuna ilişkin bilgiler mevcuttur.¹⁸⁵ Tevkifhane nakibü'l-eşraf başçavuşunun nezaretindeydi.¹⁸⁶

Bir İslam devleti olarak İslam hukukunu benimsemiş olan Osmanlı devletinin hukuki yapısında seyyid ve şerifler yasalar karşısında eşit olmakla beraber toplum içindeki saygınlıklarına uygun olarak, uygulamada ve cezalandırılmalarında birtakım ayrıcalıklara sahip olmuşlardır. Yalnız

burada seyyid ve şeriflere tanınan söz konusu ayrıcalıkların hilafet mücadeleleri esnasında vuku bulan tarihi gelişmelerin İslam hukukundaki yansıması olarak değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmek istiyoruz. Alevi kesimde ise seyyidler bizzat yargılama vazifesini de üstlenerek Sünni kesime göre daha farklı roller üstlenmişlerdir.

TOPLUMSAL DOKUDA SEYYİDLER VE ŞERİFLER

Buraya kadar bir toplumsal grup olarak seyyid ve şerifleri tanıtmaya ve Osmanlı toplumundaki ilişkilerinin beliren yönlerini farklı açılardan ele almaya çalıştık. Çalışmanın genelinde görüldüğü üzere, köylü, tüccar, esnaf, şair, âlim, sebzeci, mumcu, tellal ve macuncu gibi değişik meslek gruplarından seyyid ve şerifler bulunmaktadır. Zaten belgelere çok silik veya hiç yansımamış da olsa teorik olarak iddiasını ispat edebilen herkesin seyyid ve şerif olabileceğini biliyoruz. Tabii ki bu sadece erkeklere mahsus olmayıp kadınların da dahil olduğu toplumun çok farklı toplumsal gruplarının seyyidlik ve şeriflik altında birleşmesi anlamına gelmektedir. Toplumsal dokuda seyyid ve şeriflerden kastımız ise bunların farklı meslek grupları içinde ve aralarındaki daha özel ve çarpıcı olarak tanımlayabileceğimiz tiplerin incelenmesidir. Nitekim ilmiye, sufiye ve aşiret yapısı içinde seyyid ve şeriflerin sahip oldukları bu çok özel yeri açıkça görebiliyoruz. Hatta onların asil soylarına en uygun mesleklerin ilmiye ve sufiye olduğu toplum içinde genel bir kabul görmüştür. İşte bu noktada bunlara daha yakından bakmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

İLMİYE

Tarihi süreç içinde seyyid ve şerifler İslam toplumlarında sahip oldukları özel konuma ve taşıdıkları asil kana dayanarak devletten ve toplumdan birtakım ayrıcalıklar elde eder hale gelmişlerdir. Ama bu ayrıcalıklar, zaman zaman birtakım geleneklerin ve bunların yarattığı bir kültürün ortaya çıkmasına da vesile olmuştur. Öyle ki, İslami geleneğe seyyidler ve şeriflere saygı göstermenin gerekliliği yüzyıllar boyunca ince bir biçimde işlenmiştir. Örneğin *Hırzu'l-mülûk*'te seyyidlere saygı göstermenin gerekliliği çeşitli ayet ve hadisler dışında şu şekilde açıklanır:

Pes Âl-i Resûl'ün 'izam-i şanı ve anlara mahabbet idenün Hak Te'âlâ katında kadri buradan ma'lûm olur ki hiçbir namaz tamam

olmaz; illâ tahiyette bu vech üzre risâlet-penâha ve âline tasliye itmeyince. Pes farz ve sünnette ve bi'l-cümle salat ve ibâdetde sâdâta tasliye lâzım olıcak kıyas olunmak gerek ki ne mertebe celilu'l-kadr ve 'azîmu's-şân kimesneler olurlar.'

Yine 17. yüzyıla ait bir kaynak, *Kitabu Mesâlihi'l-Müslimin ve Menâfi'i'l-mü'minin*'de benzer şekilde tellal ve macuncu gibi düşük toplumsal konumlarda yer almaları reva olmadığından sıkıntı çeken seyyid ve şeriflere vakıf ve imaretlerden maddi yardımıda bulunulması önerilir. Hatta sipahilerle bir kıyaslamada bulunarak bir sipahinin evladına nasıl dirlik veriliyorsa Âl-i Resul'den olanlara da saygı gösterilmesi istenir.²

Yukarıda sözünü ettiğimiz üzere, Osmanlı toplumunda bütün seyyid ve şeriflere, ama özellikle de ulema ve sufi kesim içinde yer alanlarına hürmetle muamele edilmesi gerektiği düşüncesi hâkim olmuştur. Çünkü söz konusu iki alanda seyyid ve şeriflerin toplum içindeki saygınlıklarını en iyi şekilde temsil ettiklerine inanılmaktadır. Öyle ki, *Hırzû'l-mülûk* yazarı, seyyidler için en uygun mesleklerin kadılık ve müderrislik olduğunu savunur. Kadı ve müderris olmayan vaiz ve şeyh olabilir. Ehl-i sanat ise kendi halinde bırakılmalıdır. Ancak, verilen hizmeti yerine getirmediklerinde "ta'zir" edileceklerinden bölük halkı ve tımar sahipleri arasında seyyidlerin bulunmasını pek hoş karşılamaz.³

Toplumdaki bu genel kabule uygun olarak seyyid ve şeriflerin de ilmiyenin değişik kademelerinde görev aldıkları bilinmektedir. Biyografik veriler göz önüne alındığında kadı, müderris, şehzade hocası, kazasker ve şeyhülislam olan çok sayıda seyyid ve şerife rastlamak mümkündür.⁴ Ancak burada hemen belirtmeliyiz ki kamuoyunda seyyid ve şeriflerin meslek seçimlerinde ilmiyeyi tercih etmeleri genel bir kabul görse de onların ulemaya dahil olması esnasında seyyidliklerinin özel bir etkiye sahip olduğuna dair herhangi belirgin bir veriye rastlayamadık. Yani bir seyyid ve şerif ilmiyeye dahil olmak istiyorsa ulemaya özgü eğitimi almalıydı. Seyyid ve şerif olması ona bir ayrıcalık sağlamamaktadır.

Diğer yandan nakibü'l-eşraflik kurumu içinde görev alacakların ulemadan olmasının özel bir anlamı vardır. Çünkü teşkilat kısmında daha ay-

rıntılı gördüğümüz gibi nakibü'l-eşrafların ilmiye mensuplarından seçilmesine özen gösterilmiştir. Hatta nakibü'l-eşraflık ilmiyenin içinde mütalaa edilmiştir.⁵

İncelenen zaman sınırı içinde Malulzade Seyyid Mehmed, Seyyid Feyzullah Efendi ve Başmakçızade Ali Efendi gibi şeyhülislamlık görevini de üstlenerek ilmiyenin en üst kademesinde bulunan nakibü'l-eşraflara rastlanabilir.⁶ Ancak ulema kesimi içinde yer alıp nakibü'l-eşraflık ve şeyhülislamlığa kadar yükselemeyen pek çok seyyid ve şerif, ilmiyenin kadılık, müderrislik ve kazaskerlik gibi değişik meslek gruplarında hizmet vermiştir. Örneğin Seyyid Murtaza (ö. 1590) Kütahya'da Germiyanoglu medresesi ile Bursa'da Muradiye medresesinde müderris ve Trablus-ı Şam kadısı olarak görev yapmıştı.⁷ Seyyid Abdüsettar Mustafa (ö. 1657) ise İshak Paşa, Piri Paşa, Eyüp medreselerinde müderris ve Filibe kadısı olmuştur.⁸ Yine Seyyid Alizade Seyyid Mehmed (ö. 1633), Bursa'da Abdi Ağa ve Çendik medreselerindeki müderrisliği, Bosna ve Kayseri kadılığı ile ilmiyede görev yapan bir başka seyyidtir.⁹

SUFİLİK

Osmanlı devletinin kuruluşu ve daha sonraki yaşamında vücut bulduğu bölgenin önemi büyüktür. Bilindiği gibi Köprülü ve İnalçık çeşitli çalışmalarında devletin kuruluşunda uçlardaki yapılanmanın etkisini göstermişlerdir.¹⁰ Uçlardaki yaşama hükmeden, İslamı savunmak ve yaymak, bir başka deyişle cihat ve gaza idealidir. Uç toplumunda "kutsal savaş"ı yürüten ve seyyidlikle yakından ilişki içinde olan iki toplumsal grup ise Aşıkpaşazade'nin tanımladığı üzere "Gaziân-ı Rûm ve Abdâlân-ı Rûm"dur.¹¹ Bu konuda ilk olarak muhtelif devirlerde Bizans'a karşı uçlardaki mücadelelerin ortaya çıkardığı eserler olan *Battalnâme* (Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazi), *Dânişmendnâme* ve *Saltuknâme*'yi ele alacağız. Tabii ki, kahraman tiplerin ve bunların seyyidlikle olan ilişkilerinin çözümlenebilmesinde eserlerin ürünü oldukları çevre ve ortam her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çevre, daha önce de zikrettiğimiz üzere cihat ve gaza fikrinin hükmettiği sınırlardır. Sınırlarda tehlikelere karşı büyük şahsi gayretlerle ayakta kalan insanların bariz vasıfları hayal güçlerinin geniş olması ve kahramanlığı sevmeleridir.¹² İşte Seyyid Battal Gazi, Danişmend Gazi ve

Sarı Saltuk, sözünü ettiğimiz insanların yaşam tarzı ve düşüncelerini dile getiren kahramanlardır. Kahramanların ortak noktası sahip oldukları misyondur. Bu misyon, onlara ilahi takdir tarafından yüklenen Anadolu ile Balkanlar'ın Türkleşmesi ve İslamlaşmasıdır. Görevlendirme onların diğerlerinden ayrı olduklarını vurgular. Farklılıklarının somut göstergesi ise Hz. Peygamber'e uzanan silsileleri ve böylece de İslami gelenekteki en kutsal nesle mensubiyetleridir. Söz konusu mensubiyet halk nazarında onların meşruiyetlerini sağlaması ve yaptıkları işin kutsallığını göstermesi bakımından çok önemli bir işleve sahiptir. Dikkat edilirse, halkın muhayyilesinde, kutsal vazifeyi yerine getirecek kişinin cesur, cömert, adil, savaş sanatının her dalında mahir olmak gibi olağanüstü meziyetlerle donanması, soyunun da mükemmel olması gerektiği şeklinde bir karşılık bulmuştur.

Söz konusu eserlerde, belirtilen manevi vazifenin kahramanlara verilmesi belirgin bir şekilde işlenmektedir. Örneğin *Battalnâme*, Hz. Peygamber ashâbı ile beraberken Abdülvehhab Gazi'nin Rum vilayetini anlatması üzerine Cebrail'in buranın Hz. Peygamber'in "oğullarından" bir yiğit tarafından fethedilerek kiliselerin yıkılıp, cami ve mescitlerle dolacağı müjdesini vermesi ile başlar.¹³ Yine bir başka yerde Battal Gazi zindanda iken rüyasında "dedesi" Hz. Peygamber'in kendisine Rum memleketinin onun kademinde küfürden kurtulacağını bildirdiğini söyler.¹⁴ *Dânişmendnâme*'de Melik Ahmed'i gazaya yönelten Hz. Peygamber'dir.¹⁵ Fethedeceği şehirleri bile rüyasında Seyyid Battal Gazi gösterir ve bu fethi Hak Taala'nın ona müyesser kıldığını bildirir.¹⁶ Sarı Saltuk'u harekete sevk eden de Battal Gazi'dir. Olay *Saltuknâme*'de şöyle hikâye edilir:

Vakı'asında cediti Seyyid Battâl Gâzi'yi gördi. Eyitdi: Ciğer-güşem!
Dur yiründen hurûc eyle. Sana kimse mukâbil olmaya."¹⁷

Bu konuda diğer bir yerde ise şunlar söylenir:

Server otururken nâ-gâh Server'ün kulağına bir âvâz geldi kim:
"Biz seni dünyâya gazâ itmeğe gönderdik, Endriyye'de oturup karâr itmeğe göndermedük didi" ...¹⁸

Şunu da eklemeliyiz ki, Hz. Peygamber'le kurulan soy birliği sadece görünüşteki bir silsile olarak kalmamakta, hayatlarının her anında kuvvetli bir bağa dönüşmektedir. Rüyalarında Hz. Peygamber'i gören kahramanlar ve onlarla ilişkide bulunan diğer şahsiyetler aldıkları direktifler ile görevlerini yerine getirmeye çalışırlar. Bu konuda Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt üyelerinden geleceklerinden haber alma, kale yolunu bulma, zindandan çıkarılma, ölümden kurtarılma gibi pek çok yardım alırlar.¹⁹ Örneğin Fiday adlı bir kâfir Sarı Saltuk'u öldürmek için fırsat kollar. Bir gece rüyasında gördüğü Hz. Ali, Sarı Saltuk'a şöyle seslenir:

Ciğer-güşem oğul Sarı Saltuk gâfil olma sana küffâr yavuz kasd eylediler. Tiz kendünde Hızır Peygamber-aleyhi's-selâm-du'âsın getürgil ve ceddün Ca'fer Gâzî'den kalan Resûl'ün-aleyhi's-selâm-şî'rlerin bile getürgil ve benüm zırhum giy, tâ sana zarar olmaya.

Bunun üzerine gerekli tedbirleri alan seyyid ölümden kurtulur.²⁰ Bundan başka, ashtaptan birinin Hz. Peygamber'den birtakım emanetleri iletmekle görevlendirilmesi, aradaki manevi ilişki yanında maddi bir bağın kurulduğunu da göstermesi bakımından önemlidir.²¹ Sözü edilen menkıbe bize benzer bir başka menkıbeyi, Hz. Peygamber'in manevi işareti ile ashtaptan Şeyh Baba Arslan'ın, Sayram'a gelerek Ahmed Yesevî'yi irşat etmesini hatırlatmaktadır. Menkıbeye göre, Arslan Baba dört yüz veya yedi yüz sene yaşamış, Müslüman cemaatin ileri gelen şahıslarından biridir. Hz. Peygamber bir hurma tanesini Arslan Baba'nın ağzına vererek mübarek tükürüklerinden ihsan eder. Bundan sonra ona Ahmed Yesevî'yi nasıl bulacağını tarif ederek terbiyesiyle meşgul olmasını emreder.²² Aslında menkıbeler arasındaki benzerlik, şifahi geleneğin Orta Asya ve Anadolu sahalarındaki sürekliliğinin bir işareti olarak yorumlanabilir.

Sözünü ettiğimiz misyonun diğer taşıyıcıları ise çeşitli tasavvuf çevrelerine mensup şeyh ve dervişlerdir. Selçuklu devleti, 13. yüzyıldaki Moğol hareketi sonucunda Anadolu'ya müritleri ile birlikte göç eden manevi şahsiyetlere bazı ayrıcalıklar sağladığı gibi tekkelerini kurma ve fikirlerini yayma fırsatı verdi. Böylece Vefâilik, Kalenderilik, Rifâilik, Kadirilik ve Anado-

lu topraklarında doğan Mevlevilik gibi Sünni ve heterodoks tarikatlar daha Selçukiler döneminde yayılma fırsatı buldular. Genç Osmanlı Beyliği de Moğol baskısından kaçan çeşitli tarikat mensuplarının, özellikle de Abdâlân-ı Rum adı verilen şeyh ve dervişlerin tercih ettiği alanlardan biri oldu.²³ Hemen belirtmeliyiz ki, Rum Abdalları terimi tek bir tarikatın mensuplarını değil, Yesevi, Kalenderi, Haydari ve Vefâî menşeli, Babai hareketine bağlı bütün heterodoks derviş gruplarını ifade etmektedir.²⁴ Bu manevi şahsiyetler ile bunların Osmanlı topraklarındaki faaliyetlerini, Aşıkpaşazade ve Oruç Beğ'in *Tevârih-i Âl-i Osman*'ı ile Neşrî'nin *Cihannüma*'sı gibi ilk Osmanlı vekayinamelerinde ayrıca *Terceme-i Şakayık*, *Künhü'l-ahbar* ve *Tacü't-tevârih* gibi daha sonraki kaynaklarda teşhis edebilmekteyiz. Ama konumuz açısından seyyid ve şerif olan sufilerin belki de en renkli ve değişik anlatımına bunların menkıbelerini konu alan velayetname veya evliya menakıbnamelerinde rastlamaktayız.

Bilindiği gibi, menakıbnamelerin meydana gelmesi ancak kendilerine inanan bir toplum ile mümkün olabilir ve insanların inandığı bazı değer hükümlerinin zafere ulaştığı kusursuz, ideal bir dünyanın tasvirini gerçekleştirmeleri sebebiyle de toplumun psikolojik çehresinin ifadesi sayılabilirler. Dolayısıyla evliya menkıbelerini sadece gerçek dışı hikâyeler olarak görmek mümkün değildir.²⁵ Buradan hareketle destani eserler gibi velayetnamelerde seyyidliğe yapılan vurgunun da, bunun önemi ve işlevine inanan bir toplumun varlığına işaret ettiğini söyleyebiliriz. İşte bizim bu kaynak türünde incelemeye çalışacağımız husus, Osmanlı devletinin toplumsal, iktisadi, kültürel hayatı, bilhassa yeni fethedilen bölgelerin İslamlaşması ve iskânı ile seyyidlik arasında bir bağ olup olmadığı, varsa bu bağın niteliklerinin neler olduğudur. Seyyid Nureddin, Seyyid Ahmed Rıfâî, Seyyid Harun ve Seyyid Mahmud Hayranî gibi meşhur mutasavvıf seyyidlerin daha 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu'daki varlık ve faaliyetlerinin izlenebildiğine daha önceki bölümde değinmiştik..

13. yüzyılda Anadolu'nun Irak ve Horasan tasavvuf mekteplerine bağlı akım ve tarikatların bulunduğu bir bölge olduğu söylenebilir. Horasan Melametiliği içinde yer alan Kalenderilik ve buna bağlı Vefâîlik, Haydarilik ve Yesevîlik gibi heterodoks tarikatlar, sünni çizgide daha yüksek

çevrelere hitap eden Kübrevilik ve Sühreverdilik tarikatları ile iki büyük sünni tarikat Rifâilik ve Kadirilik Anadolu'ya girerek pek çok taraftar kazandılar. Bunlara doğrudan Anadolu topraklarında doğan, ama 15. ve 16. yüzyılda etkili olmaya başlayacak olan Mevlevi ve Bektaşî tarikatları da eklenebilir.²⁶

Irak üzerinden yayılan Kadiri ve Rifâî tarikatları Osmanlı devletindeki en eski ve popüler tarikatlardandır. Şerif ve seyyid soyundan gelen Abdülkadir-i Geylanî'nin (ö. 1165-1166) ölümünden sonra tarikat seyyid evlatları tarafından devam ettirilmiştir.²⁷ Sadık Vicdanî, Şeyh Abdürrezzak'dan gelen şu dört kolun İstanbul'da yayıldığını bildirir: Şeyh Salih Kolu,²⁸ Şeyh Abdullah el-Hüseynî Kolu, Şeyh Seyyid İmadeddin Kolu, Şeyh Seyyid Osman el-Cîlî Kolu.²⁹ 15. yüzyılda ise Eşrefoğlu Rumî, Kadiri tarikatının Eşrefî şubesinin Osmanlı topraklarında yayılmasında mühim bir rol oynadı.³⁰ *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, Abdullah-ı Rumî'nin nesebinin Hz. Ali'ye bağlanması ile başlar.³¹ İlim tahsil eden Eşrefzade, ilahi cezbeye kapılarak Abdal Mehmed, Emîr Buharî ve Hacı Bayram'la görüşmüş ve Hacı Bayram'ın yanında on bir yıl kadar riyazet ve mücahede ile en ağır işlerde çalıştıktan sonra dergâha imam olmuştur. Bayramî tarikatının halifesi olarak İznik'e gönderildiyse de daha sonra onun hayatında büyük bir etkiye sahip olan Kadiri tarikatından ve Abdülkadir-i Geylanî'nin evladından Şeyh Hüseyin'le görüşmek üzere Hama'ya gitti. Buradan da icazet aldıktan sonra fikirlerini yaymak için tekrar İznik'e döndü ve görüşlerini kısa sürede etrafına yayabilmeyi başardı.³²

Seyyid Ahmed Rifâî'nin piri olduğu Rifâilik ise 13. ve 14. yüzyılda Anadolu'da Seyyid Nureddin Alparslan ve Seyyid Ahmed Küçek-i Rifâî tarafından temsil edilmiştir.³³ Muhtemelen Kübrevî tarikatına bağlı olan³⁴ Emîr Sultan (ö. 1429?), menakıbına göre Buhara'dan Bursa'ya ilahi bir işaret ile gelerek burada yerleşmiş ve kısa sürede gerek Osmanlı yönetimi, gerekse halk nazarında büyük itibara sahip olmuştur.³⁵ Nakşibendilik ise Anadolu'ya Hâce Ubeydullah Ahrar'ın halifelerinden Molla İlahî-i Simâvî ve onun halifesi Emir Ahmed-i Buharî tarafından taşınmıştır. Hüseyinî olan ve Buhara'da doğan Emîr Buharî hakkındaki bilgiler ise geniş ölçüde müridi Lâmiî Çelebi'nin *Nefahat Tercümesi*'ne dayanmaktadır. Nakşibendi

silsilesinin büyük şahsiyetlerinden Mahmud-ı Fağnevî'nin torunu olan Emîr Ahmed-i Buharî ilk tahsilini Buhara'da tamamladıktan sonra dönemin en meşhur mutasavvıfı Ubeydullah Ahrâr'a intisap etti. Ahrar'ın dergâhında Abdullah-ı İlahî ile tanıştı. Bir süre Kudüs ve Mekke'de kaldıktan sonra yine şeyhinin izni ile İstanbul'a geldi. Emîr'in Nakşiliğin İstanbul'da yerleşmesinde büyük katkısı olmuştur.³⁶ Bunlardan başka 17. yüzyılda Celveti tarikatının kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî de (ö. 1628) ismi seyyidlikle anılan şeyhlere dendir.³⁷

Bu Sünni tarikatların yanı sıra yönetimle ilişkiler bahsinde gördüğümüz üzere 14. yüzyılda Rum Abdalları tarafından temsil edilen heterodoks tarikatlar içinde de seyyid ve şeriflerin yer aldığını biliyoruz. Rum Abdalları'nın Anadolu'daki faaliyetlerini belirleyebilmekte menakıbnameler oldukça büyük öneme sahiptir. Vilayetnamesine göre Hacı Bektaş, Horasan asıllı olup İmam Musa Kâzım'ın neslinden İbrahim-i Sâni diye tanıyan Seyyid Muhammed'in oğludur.³⁸ Aşıkpaşazade, Anadolu'ya geldikten sonra Sulucakaraöyük'e (Karayol) yerleşen Hacı Bektaş'ın Baba İlyas ile olan ilişkisine işaret ederken Elvan Çelebi onun Baba İlyas'ın halifesi olduğunu anlamamıza yardım eden ifadeler kullanır.³⁹

Hacım Sultan'ın menakıbnamesi de Ahmed Yesevî tarafından Anadolu'ya Hacı Bektaş-ı Velî ile birlikte gönderilen Hacım Sultan ve onun Germiyan ilindeki faaliyetlerini konu edinir. Menakıbname, Hacı Bektaş-ı Velî'nin İmam Musa Kâzım evladından olduğu, bu sebeple Horasan Erleri'nin "sahihu'n-neseb" seyyidi olduğu ile başlar. Hemen arkasından da imamlar vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşan Hacım Sultan'ın silsilesi verilir.⁴⁰ Diğer yandan, Seyyid Musa, meşhur olduğu şekliyle Abdal Musa'nın menakıbnamesi seyyidliğin en az işlendiği menakıbnamedir. Kaynaklardaki rivayete göre Orhan Gazi ve I. Murad dönemlerini idrak eden Abdal Musa köken olarak Hoy'a bağlanır.⁴¹ Beliğ'nin Bursa fethinden önce gelen 40 abdal içinde saydığı⁴² Abdal Musa'yı Aşıkpaşazade, Hacı Bektaş çevresine bağlar.⁴³ Bu konuda, *Velâyetnâme-i Abdal Mûsâ*, şeyhi, Hacı Bektaş'ın amcasının oğlu Haydar Ata'nın oğlu Seyyid Hasan Gazi'nin oğlu göstererek soy olarak da Hacı Bektaş'a bağladığı gibi onun yeniden doğmuş biçimi olarak sunar:⁴⁴

Sultan Hacı Bektaş el-Horasani... bir gün hayatında oturur iken mübârek nefesünden nutka gelüb eyitdi: Ya erenler, Genceli'de genç ay gibi doğam, adum Abdâl Musa çağırduram didi. Beni isteyen anda gelsün bulsun didiydi.⁴⁵

Bu tür içinde herhalde seyyidliğin en çok işlendiği menakıbnamelere bir *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*'dır. Bu menakıbname, Seyyid Ali Sultan ve Seyyid Rüstem Gazi adındaki seyyidlerin Yıldırım Bayezid'in fetihlerine yardım etmek üzere Horasan'dan Anadolu'ya gelişlerini, Rumeli'deki fetihlerini, Edirne ve Dimetoka'yı fethetmeleri ve burada bir tekke kurarak yerleşmelerini anlatır.⁴⁶ Koyun Baba menakıbnamesi ise Horasan'da Hz. Ali evladından olan Koyun Baba'nın Hz. Hüseyin'i ziyaretinden sonra, Bağdat, Mekke, Medine, Şam'dan geçerek Anadolu ve nihayet Osmaniye'ye gelişi ile bu esnadaki menkıbelerini konu alır.⁴⁷ Seyyidlikle ilişkili bir diğer önemli menakıbname Veli Baba'ya ait olup 17. yüzyılda Uluborlu kazasına tabi Uluköy'de yaşayan Veli Baba'nın atalarının Anadolu'ya gelişi ve Osmanlı'nın kuruluş dönemindeki fetihlere katılmaları anlatılır.⁴⁸

Burada Vefâilik üzerinde de durmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Zira 11. yüzyılda Bağdat'ta yaşayan ve Vefâî tarikatının kurucusu Ebu'l-Vefa da bir seyyidtir. Baba İlyas-ı Horasani, Geyikli Baba, Elvan Çelebi ve Şeyh Edebalı gibi mühim şahsiyetlerin Vefâilik ile ilişkileri göz önüne alındığında söz konusu tarikatın 13.-14. yüzyıl Anadolu'sunda ne kadar yaygın olduğu ve Osmanlı devletinin kuruluşundaki rolü daha da belirginleşmektedir.⁴⁹ Şunu ayrıca belirtmek gerekir ki, Osman Gazi'nin kayınpederi olarak sık sık kuruluşla ilgili rivayetlerde adı zikredilen Şeyh Edebalı, Elvan Çelebi'nin eserinde Hacı Bektaş'la birlikte isyana katılmayan Baba İlyas halifesi olarak verilmektedir.⁵⁰ Ebu'l-Vefa Menakıbı'nın Türkçe tercümesinde şu ifadeler yer almaktadır: "Osman Han Gazi tâbe serâhu hazretinin kavmi içinde Hazret-i Tâcu'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefa kuddise sırruh hulefâsından bir aziz vardı... Hazret-i Şeyh Edebalı dirleridi."⁵¹ Böylece Şeyh Edebalı'nın Baba İlyas mensuplarının çoğunda rastlandığı gibi Vefâî tarikatına bağlı olduğu açıklanmaktadır ki bunun Elvan Çelebi'nin kaydını desteklediği düşünülebilir.⁵²

Seyyidlerin kurucusu veya üyesi olduğu tarikatlar ile sufi şahsiyetler şüphesiz yalnızca bunlardan ibaret değildir. Ancak bizim amacımız tarikatlardaki seyyidler vermek değil, Osmanlı toplumunda önde gelen sufi çevrelerde seyyidlik ve şerifliğin yerini belirleyebilmektir. Çünkü belki de seyyidlik ve şerifliğin en çok vurgulandığı renkli alanlardan biri sufiliklerdir. Bu sebeple, konuyu Sünni ve heterodoks kesimde olabildiğince geniş bir surette ele alarak incelemeye çalışacağız. Kayıtlardan anlaşıldığına göre yeni devletin kuruluşu, fetih ve iskân faaliyetinde oldukça büyük yere sahip olan bu seyyid ve şerifler Anadolu dışındaki merkezlerden gelmişlerdir. Belîğ, Seyyid Nâsır, Seyyid Behlûl, Seyyid Usûl ve Seyyid Nimetullah Velî'yi ilahi bir yönlendirişle Buhara'dan Bursa'ya gelen abdallar içinde zikreder.⁵³ Emîr Sultan ve Emîr Buharî Buhara'dan, Seyyid Harun,⁵⁴ Koyun Baba,⁵⁵ Hacı Bektaş-ı Velî,⁵⁶ Hacı Sultan,⁵⁷ Seyyid Ali Sultan ve kırk arkadaş ise Horasan'dan⁵⁸ yola çıkmıştır. Bildiğimiz gibi Horasan Erenleri 13.-14. yüzyıllardan başlayarak Anadolu'nun toplumsal tarihinde derin izler bırakmıştır. Şunu öncelikle belirtmeliyiz ki, burada geçtiği şekliyle Horasan'ın anlamı Horasan'dan gelen dervişler değil, Horasan kökenli Melameti mesleğine mensup sufilerdir. Horasan ekolü, melamet prensibini benimseyen, Allah'a ulaşmak için aşk ve cezbeyi esas alan, hoşgörü ve estetik yanı ağır basan bir tasavvuf mektebidir.⁵⁹

Bu insanların Anadolu'ya gelişlerinin ise bir sebebi vardır. Onlar da Battal Gazi, Danişmend Gazi ve Sarı Saltuk'la aynı misyonun taşıyıcılarıdır. Manevi şahsiyetleri Anadolu'ya ve Bizans'a karşı Osmanlı Beyliği'ne çeken, İslamiyeti yayma misyonudur. Bu, kâfirlere, zaman zaman da inançlarından şüphe edilen Müslümanlara karşı yürütülen çetin bir mücadeledir. Böylesine önemli ve kutsal görevi üstlenen kişilerin sıradan insanlar olması beklenemez. Onlar Allah'ın seçtiği özel insanlardır. Seçilmişlik ve masumiyetlerini menkıbelerinin her aşamasında görmek mümkündür. Örneğin, Ebu'l-Vefa daha anne karnındayken,⁶⁰ Hacı Bektaş-ı Velî altı aylıkken,⁶¹ Emîr Sultan ise beş yaşında⁶² keramet göstermeye başlar.

Menkıbelere göre söz konusu misyonu yükleyen ve mücadeleye sevk eden Allah veya onun isteğini bildiren Hz. Peygamber ile Hz. Ali'dir. Böyle manevi bir işaretle gerçekleştirilen fetih de Anadolu'nun Türkleşme-

si ve İslamlaşması yanında yeni devletin kurulmasının ilahi bir istek olduğu anlamına gelmektedir. *Künhü'l-ahbâr*'da manevi işaretlerle Anadolu'ya gelinmesi "mülk-i Rûm'un nazargâh-ı Hudâ olması"na yorulur.⁶³ Bilhassa menâkıbnamelerde velilerin Anadolu'ya bir görevle gelişleri uzun uzadıya anlatılır. Seyyid Harun'a "kudretten bir âvâz gelir" ve Rum'a çıkıp Karahan vilayetinde Küpe Dağı civarında bir şehir kurmasını söyler.⁶⁴ Hacım Sultan rüyasında Hz. Peygamber'i görür ve Peygamber ona makamının Susuz adındaki bir yer olduğunu bildirir. Bu bölgeye ulaştıktan sonra da tekrar rüyasında burada yerleşmesi istenir.⁶⁵ Budalalar ve sarhoşların çok olduğu Anadolu'ya Hacı Bektaş'ı Rum Abdalları'nın başı yaparak gönderen Ahmed Yesevi'dir.⁶⁶ Yine Emîr Sultan, rüyasında Hz. Peygamber'in Rum'a gitmesini istemesi üzerine yola çıkar.⁶⁷ Medine'ye vardığında buraya yerleşmeye niyet etse de Hz. Ali rüyasında ondan Rum'a gitmesini, çünkü orada ona muhtaç bir ümmet olduğunu ve onları ıslah etmesini ister.⁶⁸ Gazilik ve seyyidlik vasfının ağır olduğu *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*'da da Seyyid Ali ve Seyyid Rüstem ilahi bir yönlendirişle Osmanlı topraklarına gelirler.⁶⁹

Gerek Sünni, gerekse heterodoks kesim için veliler birer rehberdir. İçinde bulundukları toplumu yakın çevrelerinden başlayarak halka halka genişleyen biçimde irşat etmeyi kendilerine vazife bilmektedirler. İşte toplum içindeki otoritelerini meşrulaştırmakta kullandıkları yollardan biri seyyidlik ve şeriflik olmuştur. Çünkü bir tarikat üyesi veya muhip açısından kendisine mistik yaşamın bilinmezlikleri içinde yol gösterecek kişinin seyyid ve şerif olması Hz. Peygamber'le sağlanan bağlantı sebebiyle çok önemlidir. Seyyidlik ve şeriflik tasavvuf çevresinde zamanla öylesine bir itibara sahip olmuştur ki neredeyse her tarikat piri veya şeyhinin bu asil soya mensup olması gerektiği şeklinde giderek bir ön kabul meydana gelmiştir. Hacı Bayram-ı Velî'nin babasının Koyunluca Ahmed isminde bir kişi olduğu bilinmektedir.⁷⁰ Fuad Bayramoğlu tarafından yayımlanan belgelerde ise Hacı Bayram-ı Velî vakfının meşihat görevini yürüten ailenin bir mensubu olan Halil Baba için seyyid unvanı kullanılmaktadır. Aslında belgelerde seyyid unvanına ilişkin başka örneklerle de rastlamak mümkündür.⁷¹ Nitekim 1897'de şeyh olan Mehmed Tayyib Baba III (ö. 1920)

1902/1903 tarihlerinde Hacı Bayram-ı Veli postnişinliği yanında nakibü'l-eşraf kaymakamlığı görevini de yürütmüştür.⁷³

Diğer yandan, menkıbevi hayatına göre Veysel Karanî'nin nefes evladı olup Osman adını alarak Ahmed Yesevî'nin yanında yetişen ve Bozok sancağı civarında kurduğu zaviyesinde irşat hizmetiyle meşgul olan Emîrci Sultan da soyuna sonradan seyyidlik unvanı verilen şahsiyetlerdendir. Elvan Çelebi Emîrci Sultan'ı Baba İlyas halifeleri arasında zikrederken⁷⁴ Gelibolulu Mustafa Âli onu Ahmed Yesevî'ye bağlar.⁷⁵ 997/1589, 981/1573 ve 1003/1595 tarihli üç seyyidlik belgesi Emîrci Sultan soyundan gelen zaviye şeyhlerinin seyyid olarak kabul edildiklerine işaret etmektedir. Demek ki 16. yüzyılda bu kişinin soyunun seyyid olduğu Osmanlı devleti ve halk tarafından kabul edilmiştir. Bir rivayete göre, Emîrci Sultan'ın eşi Hz. Hüseyin torunudur. Böylece hanımı vasıtasıyla Hz. Hüseyin sülalesine bağlanmaktadır.⁷⁶ Tabii ki eşinin seyyide olması zaman içinde şifahi gelenekte çocuklarının seyyid olarak kabulüne dönüşmüş olabilirse de söz konusu şahsiyete sufilerin seyyid olması gerektiği şeklindeki genel kabulün etkisinde kalınarak bu unvanın verilmesi de mümkün görünmektedir. Yine Halvetilik tarikatının bir kolu olan Şemsilik'in kurucusu Şeyh Şemseddin Sivasî ve ailesinin seyyidliğine dair yaygın rivayet bu husustaki ilk kaynaklarda olmayıp, ancak çocukları ve torunlarından itibaren belgelere yansımıştır.⁷⁷ Son olarak, Konya'da Mevlana Celaleddin evladından olup zaviyesinde meşihat görevini yürütenler için seyyid unvanlarının kullanılmasının 17. yüzyıla rastlaması ilginçtir.⁷⁸

Bazı sufi çevrelerde seyyidlik ve şeriflik farklı bir tarzda işlenmektedir. Örneğin *Tercüme-i Nefhâtü'l-üns*'te, Emîr Ahmed-i Buharî'nin şeyhinin ona nesl-i Resûl ve Hâce Mahmud-ı Fağnevî'nin soyundan geldiği için ziyade ta'zim ve hürmette bulunduğu, oysa Emîr'in bundan rahatsız olduğu bildirilir.⁷⁹ Seyyidliğin gizlenmesine bir başka yerde, *Cevâhirü'l-ebâr*'da da rastlıyoruz. Hazinî, Ahmed Yesevî'den sonra en fazla şeyhi Seyyid Mansur el-Belhî'den bahsettiği eserinde seyyidliğin saklanmasıyla ilişkin bir kısma yer verir. Burada anlatıldığına göre Seyyid Mansur'un seyyidliği birkaç yıl sonra şeyhinin kulağına ulaşır. Şeyh, niçin soyunu gizlediğini sorar ve şöyleseydi layık olduğu bir tarzda çalıştıracağını, çünkü bunun seyyidliğin şerefine münasip olmadığını ifade eder. Fakat Seyyid Mansur yokluk

yolunda gayret ederken hâlâ şeyhinin soyundan dolayı özür dilemesinden üzüntü duyar. Şeyh de onu üzüntüsü karşısında soy ve benlik tutkusu olanlardan değilsin diyerek teselli eder.⁷⁹ Bu iki Nakşi şahsiyet dışında menâkıbnamesindeki kayda göre Eşrefzade'nin ölümünden sonra eşyaları arasında seyyidlik alameti bulunmuş, ancak şeyh hayatta iken bunu şöhretten kaçtığı için kullanmayı uygun görmemiştir.⁸⁰ Seyyidliğin gizlenmesi bize bu yapılanmada seyyidlerin ayrıcalığı olduğunu ve onların seyyidliğin şerefine uygun olarak diğer müritlerden farklı bir uygulamaya tabi tutulduklarını düşündürmektedir.

Nitekim *Menâkıbu'l-ârifin*'de Bahaeddin Veled'in babası Hüseyin Hatibi'nin Hz. Ebu Bekir soyundan geldiği ve Sultan Alaeddin Harizmşah'ın kızı ile evlendiği rivayet edilir.⁸¹ Seyyid Burhaneddin'den "Şeyhim Bahâ Veled hazretleri ulu arkadaşlar arasında daima: Benim Hudâvendigârım ulu bir nesildendir ve asil bir padişahtır. Onun velâyeti de asaletinden geliyor; çünkü onun büyük annesi Şemsü'l-Eimme-i Serahsî'nin kızıdır" dediği ve Şemsü'l-Eimme'nin şerif olduğu, böylece anne yoluyla nesebinin Hz. Ali'ye ulaştığı nakledilir.⁸² Bir başka yerde ise, Sultan Veled'in büyük babasının müritlerine ve arkadaşlarına oğlu Mevlana Celaleddin'e saygı göstermelerini çünkü "o, asıldır ve aslı da hayli büyüktür. Onun asaleti de ezelidir. Büyük annesi, Şemsü'l-Eimme-i Serahsî'nin bir kızıdır ve o Hüseyin'in neslindendi" dediği kaydedilir.⁸³ Burada söz konusu nesebin doğuluğu meselesini bir kenara bırakacak olursak bizim için önemli olan neden böyle bir iddiaya gerek duyulduğudur.⁸⁴ İşte Eflâkî amacını şöyle açıklar:

Bu nesebi bildirmekten maksat, onun gözüken nesebini övmektir. Ta ki şecereciler ve bilgisiz münazara edenlere, onların ulu baba ve dedelerinin böyle bir dünya ve ahiret padişahları neslinden ve temiz unsurdan süzülüp gelmiş oldukları malûm olsun, Peygamberin "İrk dessâstır" sözü mucibince onların temiz olan bu ırkına itibar etsinler ve onu lâıyk olduğu derecede yüceltsinler.⁸⁵

Diğer yandan kimi zaman nesebin açıklanmasından kaçınılsa ve manevi mertebenin yükseltilmesinde başka kıstaslar ön plana alınsa yahut

alınıyormuş gibi gösterilse de seyyidlik ve şeriflik bir sufinin yaşamında oldukça önemlidir. Deyim yerindeyse tarikat örgütlenmesinde bu özellik bazen bir ön koşul, bazen de eşitler arasında belirleyici bir role sahiptir

Seyyidlik velayetnamelerde bazen tek bir kelime, bazen de on iki imamlar ve onlardan Hz. Ali'ye ulaşan kısa bir silsile ile verilir. Ama "Ravza-yı Şerif'e gidildiğinde Hz. Peygamber'in sadece evlatlarıyla konuşması,⁸⁶ selam vermesi⁸⁷ onların dualarının kabul edilmesi veya evlad-ı Resul'e kötü davrananların Hz. Peygamber'in şefaatinde mahrum kalacağı⁸⁸ şeklindeki ifadeler, sanki seyyidliğin birer delili olarak sunulmaktadır. Böylece Hz. Peygamber'le soyundan gelenler arasında kurulan ilişki, rüyalar dışında genellikle seyyidliğin ispatı yönünde bir anlatımla da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Hacım Sultan menakıbnamesinde Seyyid Gazi'nin günün birinde evlattan bir kişinin seccadesine oturacağı, bu esnada kılıcının üç kere kınından çıkacağını haber verdiği kaydedilir. İşte Hacım Sultan bu vasiyete göre Seyyid Gazi'nin seccadesine oturduğunda kılıç yerinden çıkar, ancak ona inanmak istemeyenler eğer "gerçek evlat" ise onu ateşin yakınlayacağı ve kılıcın kesmeyeceğinden, ateş ile imtihan etmek isterler.⁸⁹ Bir başka yerde ise Hacım Sultan'ın helakına kastedilir, ama rüyasında Hz. Peygamber onu uyarır ve şöyle der: "imdi benim evlâdıma kasd idenler(i) yarın kıyamet gününde yüzü kara kopub benim şefâ'atimden mahrûmdur..."⁹⁰

Bu konuyla ilgili olarak eklemek istediğimiz önemli bir husus, sufilikte olduğu gibi seyyidlik incelemelerinde de velayet ve onun içinde "kutb" anlayışının birlikte ele alınması gerektiğidir. Zira tasavvuf çevresinde seyyidlik, velayet şemsiyesi altında yer almıştır. Ancak Sünni ve heterodoks kesimde velayetin farklı yorumlanması seyyidlik ve şerifliğe de yansımıştır. Silsileleri imamlara ulaşan velilerin, halk nazarında imamların manevi ve maddi açıdan vârisleri olarak kabul edildiğini düşünebiliriz. Böylece, heterodoks alanda seyyidlik adeta velayetin görünürlük kazanmasını ifade etmektedir. Abdal telakkisi az çok farklı şekillerde açıklansa da bütün tasavvuf çevrelerince benimsenmiş ve "ricâlü'l-gayb" düşüncesiyle bütünleştirilmiştir. Buna göre, dünyanın manevi nizamını korumak ve kötülüklerin giderilmesi için Allah bazı sevgili kullarını memur etmiştir. "Ricâlü'l-gayb" adı verilen bu seçkin insanlar aşağıdan yukarıya sayıları azalarak

“nukabâ, nücebâ, abdal, ahyâr, umed ve gavs” veya “nücebâ, nukabâ, abdal, evtâd, imâmeyn ve kutb” şeklinde sıralanmışlardır.⁹¹ Kutb telakkisi tasavvufun temel doktrini oluşturan velayet teorisiyle yakından ilişkili bir kavramdır. Kutb, kainatta maddi ve manevi tasarruf yetkisine sahip, bir başka ifadeyle “Allah’ın adına kâinatı idare eden en büyük velidir.” Velayet teorisinin zaman içerisinde değişimine paralel olarak kutb inancında da kısmen bir değişimin olduğu söylenebilir. 11. yüzyıldan itibaren tarikatların üstünlük kazanması ile her tarikat kendi şeyhini kutb, hatta “kutbu’l-ak-tâb” olarak kabul etmeye başlamıştır.⁹² Her asrın kutbu ise birdir. Zira İsmail H. Bursevî’nin eserinde dile getirildiği üzere âlem bir ceset gibidir ve bir cesette iki ruh olmaz, tıpkı bir ülkede iki padişah olamayacağı gibi.⁹³ Sufi çevrelerde kutupluk düşüncesi sufi şahsiyetlerin seyyidlik iddiasıyla birleştiğinde “bâtın hükümdarı”na (manevi âlemde olduğu gibi dünyevi yaşamda da) asil soyuyla görünürlük kazandırıyor. Tabii böyle bir birleşme zaman zaman siyasi bir talebe dönüştüğünde, nesepleri ne Kureyş, ne de hasımları Safeviler gibi imamlar soyuna dayanmayan Osmanlı hanedanının bunlara kuşkuyla bakmış olabileceğini düşünmek, abartılı gibi görünse de ihtimal dahilindedir.

Seyyidler ve şerifler bilhassa sıkıntılı dönemlerde dualarına başvuru- rulan insanlardır. Örneğin, Selanikî, 16. yüzyıl sonunda İstanbul’daki büyük veba salgını hakkında şunları anlatır:

Kutbü’l-ulemâ’i’l-ârifin Mahmud Efendi hazretleri erkân-ı devlete haber gönderüb, Bu zemânumuzda vâki’ olan şurûr u fesâd hiçbir zemânda olmamışdır. Cümle ulemâ ve sulehâ ve sâdât bir yere gelüp, çıkup Bârgâh-ı izzete tevbe vü istiğfâr ile niçün tazarru’ u niyâz u münâcâte meşğûl olmazlar? Her taraftan a’dâ ehl-i İslâm üstüne hücum eylemektedir.

Anlaşılan bu çağrı etkili olacaktı. Çünkü padişah “Du’â vü senâya hâzır olun” diye emir vermiş ve Okmeydanı’nda topluca dua edilmişti.⁹⁴ Mirzâ Mahdûm da nakibü’l-eşraf olduğunda yağmur sıkıntısı sebebiyle yine Okmeydanı’nda seyyidler ile toplu duada bulunmuştu.⁹⁵ Bazı şeyh ve

dervişlerin, halk arasında yaşayan menkıbeleri yardımıyla birer evliya mer-tebesine getirildiğini biliyoruz. Çoğu zaman halk muhayyilesindeki ideal evliya tipinin belirgin özelliklerinden biri seyyidlik ve şeriflik olmuştur. Za-hidane bir hayat süren seyyid-şerif kolaylıkla bir veli olarak hürmet ve iti-bar görür. Artık duasının bereket ve saadet, hiddetinin de felaket getirece-ğine inanılır. Bunun için adak ve hediyeler yoluyla şefaati kazanılmaya ça-lışıldığı gibi, türbesi de ziyaretgâh haline gelir.⁹⁶ Arendonk, Hadramut'ta olduğu gibi Yemen'de de silahlı şeriften kendisini ayırmak için asa ve tes-pih taşıyan seyyidlerin ihtilaf halinde bulunanlar arasında arabuluculuk yaptıkları, afetleri dua yoluyla önledikleri gibi lanetlerinin felaketleri devam ettirdiğine inanıldığını, bazı seyyidlerin de hastalara şifa vermeleriyle meş-hur olduklarını bildirir.⁹⁷ Bugün Abdal Musa, Hacı Bektaş-ı Veli, Emîr Sul-tan, Koyun Baba, Seyyid Harun, Seyyid Ahmed Rifâî gibi adı seyyidlikle anılan pek çok sufinin türbesi halkın dilek ve dualarını sunduğu yerlerdir.

İslamiyetten sonra din, diğer sahalarda olduğu gibi, Türk folkloru-na da nüfuz etmiştir. İlginçtir ki bu sahada din ve din dışı unsurlar bir ara-da yer almıştır. Halk arasında bazı tedavi usullerinin sadece belirli kımse-ler tarafından yapılması ve bazı hastaların belirli araç ve yerlere başvuru-larak iyileşeceği inancı hâkim olmuştur. Bu sebeple öncelikle hastalıkları hangi ocak ve tekkenin iyi ettiği bilinmelidir. Seyyidlere ait ocak ve tekkeler de kendi aralarında iyileştirdikleri hastalıklara göre ayrılmıştır. Örneğin Pertek-Hozat yolu Zive köyünde mezarı bulunan ve İmam Hüseyin evla-dından addedilen Sultan Hazır bunlardan biridir. Naşit Uluğ, buraya çocu-ğu olmayan aileler ile sara hastalarının itibar ettiklerini ve gelenleri okuyup üfleyen seyyidlerin hizmetleri karşılığı aldıkları para ile geçimlerini sağla-dıklarını kaydeder. Ayrıca Karacaköy'ündeki Seyyid Kasım'ın, San Süley-man Sultan'ın torunlarından Seyyid Nesim'e ait bir çift ayakkabının muc-izelere vesile olduğunu ileri sürdüğü ve Dersim'in dört bir yanından insan-ların bunları görmek için koyun, keçi, arpa ve eşek hediye ettiklerini anla-tır.⁹⁸ Divriği'de Garip Musa türbesi ise ilk ve sonbaharda topluca ziyaret edi-lir. Türbeden alınan "cöher" (toprak), ürün bereketli olsun diye tohumluk-lara serpilir. Yine çocuksuzlar burada kurban keserler. Eğer çocukları olur-sa erkeğe Garip, kıza Sultan adı verilir.⁹⁹ Tarsus Tekeliören köyündeki Ga-

rip Mustafa Baba'nın türbesi de halkın itibar ettiği mekânlardan biridir. İnanaşa göre Mustafa Baba Horasan'dan gelme Ehl-i Beyt'ten bir pirdir. Halk tarafından türbeye adak adanır. Dilek gerçekleştiğinde türbeye gelerek kurban kesilir. Dilekler genellikle hastalıktan kurtulmak, çocuk sahibi olmak içindir. Hastalar şifa olsun diye mezarın ayak ucundan üç tane cöher alarak suyun içine atar ve içer. Ayrıca yağmur duası da türbede yapılır.¹⁰⁰

AŞİRETLER

Ehl-i Beyt üyelerinin üstünlüğü düşüncesi halk kültürü seviyesinde bilhassa Alevi kesim ve aşiretler içinde birçok noktada açığa çıkmaktadır. Araştırmanın bütününde seyyid ve şeriflerin, toplumun Alevi ve Sünni kesiminde mümkün olduğunca farklı yönleriyle incelenmesine gayret edildi. Her iki kesimdeki aşiretlerde seyyidlik ve şerifliğin özel bir yeri vardır. Bilhassa, Alevi çevrelerde seyyid, "dede" unvanı alarak aynı zamanda cemaatin dini lideri olmuştur. Sünni kesimdekinden farklı olan bu seyyidlerin Osmanlı kültür ortamına kattığı rengin belirlenebilmesi oldukça önemlidir.

Aleviliğin doğuşu esasen Hz. Ali ve Muaviye arasındaki hilafet mücadelelerinde değil, Orta Asya'da değişik yer ve zamanlarda yaşayan Türk topluluklarının sosyoekonomik ve kültürel yapıları arasındaki farklılıkta saklıdır. Hz. Ali, on iki imam ve Kerbela olayının Alevilikle bağlantısı ise ancak 16. yüzyıl başında Safevi hükümdarı Şah İsmail tarafından, mistik lirizmi yansıtan nefesleri ve teşkilatçılık yeteneğiyle tesis edilmiştir. Eski şamanist nitelikli ve soy süren dini liderliği seyyidlik kurumuyla birleştirip Hz. Ali soyundan gelen icazetnameler dağıtan da Şah İsmail'dir.¹⁰¹

Dede, dini kimliğini Hz. Peygamber soyundan gelmekle doğuştan elde eder. Dede soyunun saflığının korunabilmesi için mümkün olduğunca evliliklerin aynı soy içinde yapılması önemlidir. Kural erkekler için erkek ise de kadınlar için titizlikle uygulanır. Böyle olunca da hiç evlenmeden yaşlanan ve sona eren dede soylarına rastlanabilir. Alevilikte dedenin yeri buyruklarda açık bir biçimde görülür. Buyruğa göre Hz. Peygamber soyu dışında bir kişinin pirlik yapması caiz olmadığı gibi bu soydan başkasının pir tanınması kesinlikle mümkün değildir. Aksini yapanların yediği içtiği haramdır. İrşadı, tövbesi geçerli değildir. Çünkü Muhammed-Ali so-

yunu inkâr etmiştir. Resul soyu herkesin başıdır,¹⁰² Alevi buyruklarının en yaygınlarından olan Şeyh Safî Buyruğu'nda da dedenin otoritesi şu şekilde vurgulanır:

İMAM CÂFER-İ SÂDİK buyurur ki: Bir kişi Hakk'a tâlib olsa, Evlâd-ı Resul'den başkasına kendini teslim eylese yani bilmediği yerden biat ve inabe kılsa (el etek tutsa) onun meşrebi ve tuttuğu eteğin silsilesi Evlâd-ı Resul'e ve Muhammed-Ali hazretlerine çıkmasa, o kişinin şeyhi şeytan olur. Mahşer gününde erenler katarından ve Hak didarından mahrum kalır. Hz. Peygamber buyurdu ki: Benim evladımdan başkalarını pir edinenlerin piri şeytandır.¹⁰³

Malatya bölgesi Alevilerinde dedelerin düzenlediği suç ve ceza yönetmeliğine göre en büyük suçlar, Kuran-ı Kerim'in ayetlerini değiştirmek, yanlış okuyup yorum yapmak ve Peygamber ile Ehl-i Bey'te dil uzatmaktır. Bu suçları işleyen 12 yıl pir huzuruna çıkarılmaz. Akrabalık ve komşuluktan ihraç edilir. Ölürse cenaze namazı kılınmaz. Ancak 12 yıl sonra rehber gelerek tövbesini bildirebilir. Affedilmesi ise uzun, eziyetli ve aşağılayıcı bir süreçten sonra olur.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere dede, Alevilikte dini önderliği yürütebilecek tek kişidir. Onun toplum üzerindeki otoritesini meşrulaştıran ise Ehl-i Bey'te mensubiyetidir.

Duaları bereket ve mutluluk getirir. Lanetleri ise son derece tehlikelidir. Hayır duasını almak için onu memnun etmek gerekir. Bir kişi seyyide gerekli saygıyı göstermediğinde bedduasını alırdı ki, ahirette bunun cezasını göreceği gibi dünyada da düşkün ilan edilirdi. Dedenin görevi, Alevi toplumda dini-içtimai hayata yön vermektir. Alevilerde ibadet zamanı kış aylarıdır. Seyyid bir veya daha fazla aşirete dedelik yapabilir. Dedenin gittiği köyde ayin-i cem düzenlenir. Çarşambayı perşembeye bağlayan gecelerde sorgu ayini yapılır. Gece yarısına kadar sohbet edilir; sonra musahip kavline girmiş olanlar musahipleri ile dara gelirler. Suçlar ve şikâyetler söylenir. Dede bu ayini yöneterek icap ederse ceza verir, barıştırır, düşkünleri kaldırır, suçluları düşürür.¹⁰⁵ Dedeler toplum içinde oynadıkları rollere uygun olarak halktan maddi bir destek beklerler. Yap-

tıkları hizmet karşılığı verilen hediyeye “uma” adı verilir. Uma, kişinin servet ve arzusuna göre aynı veya nakdi olabilmektedir. Dedenin yıllık olarak topladığı verginin adı “çerağ hakkı”, “hakkullah”, “şeydullah” veya “çıralık”tır.¹⁰⁶ Ayrıca “zey” adı verilen başka bir köyde bulunan seyyid (dede ve şeyh) bir kuzu keser, pişirir ve bunu alarak müritlerinin köyüne gider. Eti köy ahalisine dağıtır. Et alan evler bu “zey”i davet ederler. Davet evlerinde ayinler yapılır ve dağılırken “zey”e hediye verirler. Bu hediyeye de “halyat” adı verilir.¹⁰⁷

Belki de dedelerin kültürel kimliği konusundaki en ilginç noktalardan biri bunların İslam öncesi şaman-kamlarıyla olan benzerliğidir. Seçişlerinde, kıyafetlerinde ve toplum içinde yerine getirdikleri işlevlerde söz konusu benzerliği teşhis etmek mümkündür. Şaman için Türkler arasında tercih edilen kelime “kam”dır.¹⁰⁸ Kam sadece hekim veya günlük anlamda bir büyücü değildir. “Şaman demek, herhangi bir sınıflandırmada yerini alabilecek kadar güçlü kişiliği olan bir kimse demektir.”¹⁰⁹ Köprülü,¹¹⁰ ve Mélikoff¹¹¹ muhtelif çalışmalarında Türkmen babaları ile Türk şaman-kamları arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir. Kır ve oba nüfusu, İslamiyetin kabulünden sonra da eski inançlarıyla ve eski kam-ozanların devamı olan temsilcileri ile bağlarını kesmediler. Ayin-i cem ve şaman törenleri arasındaki, törensel şarkılar ve oyunlar, kurban kesimleri, kadınların bu törenlerde serbestçe bulunmaları gibi benzer noktalar birçok kez işlenmiştir. Bunlara Alevi dedesinin eski şaman gibi ağızdan ağıza dolaşan çok zengin halk şiirinin ve sözlü halk geleneğinin saklayıcısı olduğunu da eklemek gerekir.¹¹² Kamlık ve dedelik öğrenmekle elde edilmez. Bu babadan oğula geçer.¹¹³ Kıyafetleri de birbirini andırır. Özellikle şaman taşları ve Alevi-Bektaşî elfi taşları arasında benzerlik bulunmaktadır.¹¹⁴ Yine kamlar ve dedeler ayinler yönetmek için belli bir günde kendilerine bağlı grupları ziyaret ederler.

Batdakilerden farklı olarak Doğu, Güneydoğu ve İç Anadolu Alevisi soy takip eden dedelerce yönetilmektedir. Her dede, Hz. Peygamber soyuna meşhur bir şahıs ile ulaşan ocaklara bağlıdır. Önde gelen ocakları şu şekilde sıralayabiliriz: Sarı Saltuk Ocağı, Ağu İçen (Ağuçan) Ocağı, İmam Zeynelabidin Ocağı (Mineyik), Baba Mansur Ocağı, Seyyid Mah-

mud Hayrani Ocağı, Celal Abbas Ocağı, Yanyatırlı Ocağı, Hacı Emirli Ocağı, Şah İbrahim Ocağı, Sultan Onar Ocağı, İmam Rıza Ocağı, Koca Haydar Ocağı, Sinemilli Ocağı, Kul Himmeth Ocağı, Hıdır Abdal Ocağı, Şeyh Şazeli Ocağı, Kzıl Deli Sultan Ocağı, Derviş Cemal Ocağı, Kamber Abdal Ocağı, Hubyar Sultan Ocağı, Munzır Abdal Ocağı, Güvenç Abdal Ocağı, Hüseyin Abdal Ocağı, Seyyid Seyfeddin Ocağı, Koca Leşker Ocağı, Şeyh Hasan Ocağı, Pir Sultan Ocağı, Yalıncık Abdal Ocağı, Şeyh Ahmet Dede Ocağı, Uryan Hızır Ocağı, Şeyh Samut Ocağı, Cemal Abdal Ocağı, Abdal Musa Ocağı, Hasan Dede Ocağı, Kalender Dede Ocağı, Yağmurlu Ocağı, Keçeci Ahi Baba Ocağı, Battal Gazi Ocağı, Cibali Sultan Ocağı, Seyyid Garip Musa Ocağı.¹⁵

Hepsinin Hz. Peygamber soyundan geldiği kabul edilse de her de- de aynı yetkiye sahip değildir. Bu durum her ocağın farklı statüye sahip ol- masını beraberinde getirmiştir. Ocaklar kendi aralarında mürşit, pir ve rehber ocakları olarak ayrılmaktadır. Örneğin Tunceli-Dersim bölgesi Za- za Alevi ocaklarındaki inanışa göre 13. yüzyılda bölgeyi iskâna açan Seyyid Mahmud Hayrani Ocağı mürşit ocağıdır. Onun yalancılarından olan Baba Mansur ve Kureyş ocakları pir ocaklarıdır. O dönemde Palu-Seydili köyün- de ocak kuran Seyyid Sabur ise rehber ocağıdır.¹⁶

Bundan başka ocakları, kaynak ve çıkış itibarıyla Hacı Bektaş'a bağı- lı olan ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırmak da mümkündür. İmam Zey- nelabidin'den başlayarak Ebu'l-Vefa'ya dayanan bazı soylar Malatya'nın Mineyik, Elazığ'ın Sün, Hozat'ın Bargın köylerinde ve Divriği'nin Karage- ben bucağında ocak kurmuşlardır. Mineyik'tekiler önce İmam Zeynelabi- din, sonra Ebu'l-Vefa Ocağı, Sün ve Bargın'dekiler Ağuçan ve Karage- ban'dakiler Kara Pirbad Ocağı diye ünlenmişlerdir. Bunlar kendilerini mürşit ocağı saymaktadır.¹⁷ Hacı Bektaş'a bağlı olmayan ocakların başında gelen Mineyik Ocağı, kendilerinin Musa Kâzım soyundan gelen Hacı Bek- taş'dan farklı olarak İmam Zeynelabidin nesline mensup bulunduklarını ve Anadolu'da Hacı Bektaş'tan daha eski olduklarını ileri sürerler. Ağuçan dedeleri de bu görüştedir.¹⁸ Yine her üçünün de silsileleri ellerindeki soy ağaçlarına göre Ebu'l-Vefa'ya ulaşmaktadır.¹⁹ Bu, Vefâî tarikatının Anado- lu'daki etkisini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Ocakların

kuruluşları rivayetler içinde kaybolmuştur. Hz. Peygamber'e ulaşma dışın-
da diğer ortak noktaları, Anadolu'ya Horasan'dan geldikleri ve en eski oca-
ğın kendileri olduğu iddiasıdır. Örneğin bunlardan biri olan Garip Musa
Ocağı'nın rivayetine göre, pirleri Garip Musa, İmam Musa Kâzım soyun-
dan olup 14. yüzyıl Horasan erenlerindendir.¹²⁰

Burada, aşiret hayatında seyyidliğin yeri konusuna da temas etmek
istiyoruz. Çünkü seyyidliğin önem kazandığı alanlardan biri de gerek Sün-
ni, gerekse Alevi aşiretlerdir. Şeref ve asalet duygusunun egemen olduğu
aşiretler kendilerini asil bir nesebe bağlama ihtiyacı duymuşlardır. Seyyid-
lik, Halidi, Abbasi ve Emevîlik gibi tercih edilen asil soylardandır. Özelli-
le sözlü gelenekte bu canlı bir biçimde yaşamaktadır. Halk arasındaki riva-
yete göre, Kalmamsır adında Horasan'dan göç eden bir seyyid Nazımiye ci-
varında Kalmam köyüne yerleşir. Seyyidin Şeyh Hasan adında bir de dama-
dı vardır. Her ikisi Anadolu topraklarında gün geçtikçe zenginleşir. Şeyh
Hasan hayvanları ile çocuklarını alarak Ovacık kazasında Lertik'e yerleşir.
Böylece Şeyh Hasan zürîyetinden gelen aşiretlere Şeyh Hasanlı ve Kal-
mamsır'dan türeyenlere de Dersimli denir.¹²¹

Doğu Dersim aşiretlerinden farklı olarak Batı Dersimdekiler kendi-
lerinin Horasan'dan geldiklerini iddia ederler. Bunlar, ecdatlarının Ahmed
Yesevî evladından Şeyh Hasan olduğuna inanırlar. Yine rivayete göre, Şeyh
Hasan Moğol istilası üzerine aşireti ile birlikte Anadolu'ya göç etmiş bir sü-
re Malatya'da kaldıktan sonra Yavuz döneminde uygulanan politika karşı-
sında korkarak Dersim'e kaçmıştır. Ancak şeyhin ölümü ile Hasan ve Sey-
yid ismindeki iki oğlu aşiret halkı ile Dersim yöresine yerleşir. Hasan'ın
Abbas, Karaballı, Kırık ve Ferhat adında oğulları olur ki bu adları taşıyan
aşiretler vardır. Seyyid'in de Koç, Kal, Kav adında üç oğlu olup Koç'un Şam
ve Resik Bal, Kal'ın Abbas, Persim ve Keçel ve Kav'ın da Beyt, Maksut, Bez-
gever isimli çocukları olmuş, zamanla da her biri aynı adlarla anılan aşiret-
leri teşkil etmişlerdir.¹²² Zazalar, Zaza ve Dümbeli olmak üzere iki büyük
bölüme ayrılırlar. Bunun içinde de Şeyh Hasanlılar ve Dersimliler şeklin-
de ayrılırlar ki Şeyh Hasanlılar da Şeyh Hasanlılar ve Seydanlılar veya Si-
danlılar olarak ayrılır. Bugün Tunceli'de Şeyh Hasanlı dahilindeki oymak-
lar şunlardır:

Şeyh Hasanlılar	Seydanlılar	Abdalanlı
Abbas Uşakları	Arslan Uşağı	Alanlı
Bahtiyârî Uşakları	Aşuranlı Uşağı	Arelli
Beyt Uşakları	Bal Uşağı	Balaban
Butikânî Uşakları	Birim Uşağı	Caferan
Ferhat Uşakları	Gav Uşağı	Yarekli/Çarıklı?
Gülâbî Uşakları	Keçeli Uşağı	Demenan
İksorlu	Koç Uşağı	Elhanlı
Karabalı Uşakları	Maksud Uşağı	Hadıkan/Hedik
Karikali Uşakları	Rejik Uşağı	Haydaran
		Hormekli
Kormeşli Uşakları	Şam Uşağı	İzollu
Laçın Uşağı	Süleyman Uşağı	Karsanlı
Seyit Kemal Uşağı	Topuz Uşağı	Kemanlı
		Kabanlı
		Kureyşanlı
		Lolanlı
		Pilvekli
		Butanlı
		Sılanlı/Zılanlı
		Sisanlı
		Şavalanlı
		Yusufhanlı
		Zimtekli ¹²³

Varto, Karlıova ve Bulanık'da yerleşen Cibranlı aşiretine başkanlık yapan Suvaroğulları Nakşibendiliği kabul ederken dedeleri Şahsuvar ve Derviş Budak'ın seyyid olduklarını iddia etmişlerdir. Bu suretle de kendilerini Cibran aşiretinden ayrı ve üstün görmüşlerdir.¹²⁴ Bunlara doğrudan seyyid unvanı bulunanları da ilave etmeliyiz: Seyyid Nâsûr (Diyarbakır Eyaleti), Seyyid Vend/Seyyidi Vendi (İskilip Kazası, Mihaliç Kazası, Çorum

Sancağı, Samsun Kazası), Seyyid/Seyyidler/Seyyidli (Tokad Kazası, Dime-toka Kazası, Geyikler, Çal ve Baklan Kazaları, Anamur Kazası, İçel Sanca-ğı) ve Seyyidoba (Saruhan Sancağı).¹²⁵ Aşiretler iddialarını ispat etmek için çoğu zaman isim benzerliğinden yararlanırlar. Jandarma Umum Kumandanlığı'nın raporuna göre, Mazgirt ve Nazımiye bölgesinde önemli bir aşiret olan Kureyşanlılar, Hınıs, Varto, Kiğı, Mazgirt, Nazımiye, Pülümer, Hınısmansur ve Sivas'ta yoğunluk doğuda olmak üzere batıya doğru yayılmıştır. Bu aşiret, seyyidler çok bir aşiret olan Dersimliler nezdinde manen yüksek bir konuma sahiptir. Özellikle bu seyyidlerin etkisi ile kendilerini Kureyş kabilesinden sayarlar ve aşiret isimleri arasındaki ayniyeti bir delil olarak sunarlar.¹²⁶

Alevilikteki bazı ocakları aşiret-oymak olarak da görmekteyiz. Irene Beldiceanu, 15. ve 16. yüzyıla ait Karaman eyaleti tahrir defterleri üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında Hacı Bektaş'ın Sulucakaraöyük'e kendine bağlı Bektaşlı adını taşıyan bir oymakla birlikte geldiğini açık bir şekilde göstermiştir. Bu da Türkmen babalarının aynı zamanda hem kabile şefi, hem de dini reis olduklarına dair görüşü desteklemektedir. İşte Hacı Bektaş böyle bir Babai şeyhi olarak Sulucakaraöyük'e gelmiş ve yine Babailer'e mensup buradaki bir başka Türkmen boyu olan Çepniler arasına yerleşmişti.¹²⁷ Benzer şekilde adı Balkanlar'daki Türk iskânı ile anılan Sarı Saltuk'un II. İzzeddin Keykâvus'un maiyetindeki Türkmen boylarından birinin başında bulunan bir Türkmen babası olduğu kabul edilmektedir.¹²⁸ Bugün de bilhassa Sivas, Tokat, Divriği ve Tunceli Alevileri arasında Sarı Saltuk kültü oldukça yaygındır. Öyle ki bazı Alevi dedeleri Sarı Saltuk Ocağı'na mensup olup onun soyundan geldiklerini ileri sürerler.¹²⁹ Ayrıca Jandarma Umum Kumandanlığı'nın raporuna göre, daha önce ocak olarak bahsettiğimiz Derviş Cemal Evladı aşireti, Dersim, Ovacık, Kemah, Erzincan ve Pülümür'de dağınık, Sarı Saltuk Evladı aşireti, Hozat, Baba Mansur aşireti, Mazkirt, Nazımiye, Pülümür, Erzincan, Tercan, hatta Sivas, Ağuçan aşireti, Elaziz, Erzincan ve Kemah, Pir Sultan Evladı aşireti, Pülümür ve Erzincan bölgelerinde gösterilmektedir.¹³⁰

Alevi aşiretlerin bulunduğu Dersim'de aşiretler arasında çıkan kavgaya, sürtüşme, kan ve mülk davaları, seyyidlerle aşiret ağalarından ibaret,

“cemaat” adı verilen bir meclis tarafından halledilmekte ve cemaatteki toplumsal, ailevi meseleler de İmam Cafer Buyruğu’na göre yürütülmektedir.¹³¹ “Cemaat yapmak” bir nevi sulh hâkimliğidir. Aşiret efradı, hukukî veya cezai davaları, ekseriyetle aralarında anlaşma yoluyla çözerler. Bu da ancak nüfuzlu ağa veya seyyidlerin tesiriyle olur. Seyyidler (yahut dedeler), tarafları bir araya getirerek dava ve müdafaalarını dinledikten sonra bir karar verirler. Cemaat neticesinde hakemliği yapan seyyid veya dedeye “hıl’at”, yani hediye verilir. Bunun miktarı belli değildir. Davanın keyfiyet ve kemiyetine göre değişir.¹³² Özet olarak, seyyid olmak iddia sahibine diğerleri arasında prestij kazandırmaktadır. Böylece seyyidlik güçlüyü daha da güçlü klabilmektedir. Sadece bir aşirete liderlik yapan aşiret reisinin aksine, bazen birkaç aşirete dedelik veya dini önderlik yapan seyyidin etkisinin ilkinde göre bazen çok daha fazla olduğunu ise hiçbir zaman göz ardı edemeyiz.

SONUÇ

Bir toplumsal tarih çalışması olarak hazırlanan bu araştırmada Osmanlı toplumunda seyyid ve şeriflerin elden geldiğince bütün yönleriyle ele alınması amaçlandı. Böylece Osmanlı siyasi, iktisadi ve toplumsal hayatında beliren bu grubun Osmanlı tarihi içindeki yerinin ortaya çıkarılabileceği düşünülmektedir. Nitekim buraya kadar söylenenler göz önüne alındığında, seyyid ve şeriflerin İslam toplumlarında oldukça özel bir yere sahip olduğu sonucu görülebilmektedir. Dini bir kural gereği ortaya çıkmamakla beraber, seyyid ve şeriflerin toplum içindeki konumu İslami gelenekte Ehl-i Beyt kavramı etrafında yüzyıllar boyunca ince bir biçimde işlenmiştir. Söz konusu grubun toplum içinde belirmesinde, eski Arap kabile ve asalet statüsünün İslam'dan sonra da devamı ve hilafet kurumu etrafındaki mücadelelerin etkisi seçilebilmektedir. Bir başka ifadeyle, Müslüman toplumlarda Hz. Muhammed'e duyulan bağlılık, belli tarihi şartlar çerçevesinde "evlad-ı Resul"ün maruz kaldığı baskılar sebebiyle toplumsal yapıda böyle bir grubu şekillendirmiştir.

Seyyid ve şerifler kamuoyunda geniş kabul gördüler. Dolayısıyla halkın desteğini sağlamak, meşruiyetlerini tasdik ettirmek için İslam tarihinde pek çok hanedanın siyasi amaçlarla seyyidlik ve şerifliği kullandıkları gözlenir. Osmanlı hanedanı ise, meşruiyetini nesebten alan komşuları Safevilerin aksine, hiçbir zaman seyyidlik ve şerifliğin siyasi boyutunu kullanmamış ve kendi topraklarında da bu amaçla kullanılmasına izin vermemiştir. Bununla beraber, diğer Müslüman devletlerde olduğu gibi Osmanlı devletinde de seyyidler ve şerifler saygın bir grup olarak yerlerini korudular ve birtakım toplumsal ve iktisadi ayrıcalıklarla donatıldılar.

Hemen belirtmeliyiz ki, seyyidler ve şerifler belli sosyolojik özellikler gösteren homojen bir yapılanma suretiyle, toplumsal bir tabaka olmaktan ziyade, değişik meslek grupları içinde varlıklarını sürdüren bir topluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu sebeple onlar, klasik Osmanlı toplum anlayışında alt alta dizilen bir sınıflandırmaya sorunsuz uyamayacak kadar özel ve değişik nitelikte bir gruptur. Seyyid ve şeriflerin toplum içindeki belirgin konumları, özellikle ulema, sufi ve aşiret kesiminde açıkça izlenmek-

tedir. Böylece, Sünni ve heterodoks çevrelerde zaman zaman farklı algılanmakla birlikte her iki kesimde de seyyid ve şeriflerin oynadıkları rollerle bunların halk bilincindeki etkileri bugüne kadar devam etmiştir.

“Taşındıkları asil kanın bilincinde” olarak seyyidler, devletten ve toplumdan maddi-manevi destek arayışı içinde olmuştur. Doğal olarak bu düşük toplumsal konum ve gelir düzeyinde bulunanlarda çok daha yoğun biçimde hissedilmiştir. Ancak zaman zaman ayrıcalıkların kullanılması noktasında söz konusu grup, kendi çıkarları tehlikeye giren yönetimle, özellikle de yerel yöneticiler ve reaya ile karşı karşıya gelmiştir.

Peygamber soyundan gelmiş olmanın sağladığı ayrıcalıkların kısa sürede fark edilmesi ile de toplum içindeki yerinden memnun olmayan pek çok insan için seyyidlik ve şeriflik bir cazibe merkezi haline gelmekte gecikmemiştir. Seyyidlik iddialarının 16. yüzyıldan itibaren toplumsal dengeyi sarsacak şekilde hızla artması ise Osmanlı yönetimini bazı tedbirler almaya zorlamıştı. Yönetimin bu konudaki en büyük yardımcısı şüphesiz nakibü'l-eşraflık kurumudur. Nakibü'l-eşraflık her iki taraf için, yani yönetim ve seyyidler açısından çetin mücadelelerin yaşandığı bir meşruiyet alanı olarak da tanımlanabilir. Çünkü söz konusu kurum seyyid ve şeriflerin yönetim tarafından tanınarak toplum içindeki meşruiyetlerinin onaylandığı bir yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'da nakibler bir yandan devletin temsilcisi iken, diğer yandan da kendilerine bağlı grubun haklarını yönetim ve halkın diğer gruplarına karşı korumak ve bunlar arasındaki ilişkinin uyumunu sağlamak gibi çok yönlü bir işleve sahip olmuşlardı.

Bütün bu nitelikleriyle, seyyid ve şerifler, Osmanlı devlet ve toplumunun kendinden önceki İslam devlet ve toplumlarıyla gelenek üzerinden miras alınmış en tipik ortak özelliklerinden biri olarak görülebilir. Bu yönüyle Osmanlı'yı İslami geleneğe bağlayan en önemli toplumsal unsurların başında seyyid ve şeriflerin geldiği rahatlıkla söylenebilir.

Ad ve Ölüm Tarihi	Memleket	Babasının Mesleği	Nakibü'l-eşrafıktan Önceki Görevler	Görevden Ayrılma
Seyyid Mahmud Efendi ² ö. 1534-35/1536-37	Bursa	Müderriş		1534-35/1536-37 ³ Ölüm
Taşkendi Muhterem Efendi ⁴ ö. 1572	Taşkendi			1572 Ölüm
Bağdadlızade Seyyid Hasan Efendi ⁵ ö. 1578	(Babası) Şirazlı	Kadı	Müderriş, Manisa Fetvası	1576 Kendi isteğiyle
Seyyid Mehmed Efendi (Malûlzade Efendi) ⁶ ö. 1585		(Müderriş) Kazasker	Müderriş, kadı Kazasker	1585 Ölüm
Mirzâ Mahdûm Efendi ⁷ ö. 1587	Tebriş		Kadı	1587 Ölüm
Yahya Efendi (Keçi/Kiçi Mirzâ-zâde) ⁸ ö. 1599	Bursa		Müderriş	1599 Ölüm
Abdülkâdir Efendi ⁹ ö. 1604	Kayseri		Kadı	1604 Ölüm
Seyyid Mehmed Nakib (Yavuz Çelebi) ¹⁰ ö. 1605			Müderriş, kadı	1605 Ölüm
Emir Ali Efendi ¹¹ ö. 1616	Bursa		Müderriş, kadı	1616 Ölüm
Kâzım Gubârî Efendi ¹² ö. 1625	Diyarbakır		Müderriş	1625 Ölüm
Seyyid Mehmed Efendi ¹³ ö. 1631		Kadı	Müderriş, kadı, kazasker	1629-30 Şeyhi Efendi için feragat
Seyyid Mehmed ibn Seyyid Mehmed (Allâme Şeyhi Efendi) ¹⁴ ö. 1635	Eğridir		Müderriş, kadı	1634 Azl
Seyyid Mehmed Es'ad Emir Efendi ¹⁵ (Ankaravî Emir Efendi) ö. 1647	Ankara		Kadı	1647 Ölüm
Seyrekzâde Yunus Efendi ¹⁶ ö. 1652		Müderriş, kadı	Müderriş, kadı	1647/48 Azl

Seyyid Mehmed b. Seyyid Mehmed ¹⁷ ö. 1668	Ankara	Kadı, (nakibü'l-eşraf)	Kadı	1648 Azl 1656 (Göreve gelişi)
Abdurrahman b. Ahmed b.Emrullah ¹⁸ ö. 1674		Kadı	Müderriş, kadı	1657 Azl 1648 (Göreve gelişi) 1656 Azl
Şeyh Mehmed b. Mehmed Kudsi ibn Ahmed Efendi ¹⁹ ö.1674		kazasker	Müderriş, kadı, kazasker	1657 (Göreve gelişi) 1674 Ölüm
Seyyid Mehmed Said ibn Mehmed Es'ad Efendi ²⁰ ö.1687		(Müderriş, kadı), kazasker	Müderriş, kadı, kazasker	1674 (Göreve gelişi) 1680 Azl 1686 (Göreve gelişi) 1687 Ölüm
Seyyid Cafer Efendi ²¹ ö. 1697		Kadı	Müderriş	1680 (Göreve gelişi) 1686 Azl
Seyyid Feyzullah Efendi ²² ö.1703	Erzurum	Erzurum müftüsü	II. Mustafa'nın Hocası	1687 (Göreve gelişi) 1688
Seyyid Abdurrahman Efendi (Nefes-zâde) ²³ ö.1696	Ankara	İmam, hatip	Müderriş	1688 (Göreve gelişi) 1690 Azl
Paşmakçî-zâde Seyyid Ali Efendi ²⁴ ö.1712		Kadı	Müderriş, kadı	1690 (Göreve gelişi) 1694/95 Azl
Seyyid Mehmed Efendi ²⁵ ö.1696		Müderriş, kadı	Müderriş, kadı, kazasker	1694/95 (Göreve gelişi) 1695 Azl
Seyyid Osman Efendi ²⁶ ö. 1700		Kazasker	Kadı, kazasker	1695 (Göreve gelişi) 1699 Azl
Seyyid Fethullah Efendi ²⁷ ö.1703		(Nakibü'l-eşraf), Şeyhü'l-islâm	Kazasker	1699 (Göreve gelişi) 1703

حوالہ اولیٰ الموریدہ و سارہ ص ۱۱۲ -
 بودر کہ عبد الباقی بن مرتضیٰ بن سیدہ فاطمہ بنت کمال بن سیدہ فاضل
 اشوک ۹۹۲ رجب الرجب اولیٰ کوئٹہ مجلس شریعت شریف فاضل
 دینی مہتمم حافظ اولوب بابا جی اصفہر مرتضیٰ مورہ سیدہ فاطمہ بنت
 صلی اولوب اولوب شہود مولود ہم اہل راہد ما وقع کتب
 و تحریک اولوب ۱۱۲ رجب ۹۹۲
 الحاکم
 حوالہ اولیٰ الموریدہ و سارہ ص ۱۱۲

Ek I (NAKİBÜ'L-EŞRÂF DEFTERİ NR. 5, v.5A)

Abdülbâki b. Murtaza b. Seyyide Fâtıma bint Kemal b. Seyyid Fâzıl olarak silsilesi verilen Abdülbâki'nin şahitlerin ifadeleri ile babası olan Murtaza'nın Seyyide Fâtıma'nın oğlu olduğuna dair Temmuz 1585 tarihli nakibü'l-eşrâf defteri kaydı.

۱۷۷
مدرک عروض بنی سیده فاطمه بنت سید مصطفیٰ بن محمد بن ابی طالب علیه السلام
و محفل دینی منیفه حافظ اولوب در نور عروض در قدم سیده فاطمه صدرا اول
اوله دخی شه و در موقوف بهک افکار بر ایل و اصح المعانی نان در
فیه اولند و کلک ناسنه بنوی نایل علما که کیم ان منفع اولوب در اول
در صحن و نادون اولر حبی و کک و حوری اولر در اولر ۹۹۳

مدرسة الخلدون في القاهرة

Ek II (NAKÎBÜ'L-EŞRÂF DEFTERİ NR.5, v.27A)

Şahitlerin ifadeleri ile İvaz b. Seyyide Fâtma bint Seyyid Mustafa b. Seyyid İshak olarak silsilesi verilen İvaz'ın Seyyide Fâtma'nın oğlu olduğu belirlendiğinden adının deftere kaydolunduğu ancak başına bütün yeşil sarık giyermeyeceğine dair 1585 tarihli nakdübü'l-eşrâf defteri kaydı.

حیدر خان
 الادلہ
 مودرکہ السلام بن صفت دہشتہ یوسف سید محمد سی مصطفیٰ
 مجلس شریع و محفل دینی مہیمہ شاعر اولاد ذہن پر سلام فرور
 فرہاد وک صلی او علی اولاد و غنی علمیں محمد فتح المہدی بنی مولانا سید بن
 اس صلی اولاد و غنی اخبار الہیہ و افضح اولعیان نامی دفتر قید اولاد
 و کلمہ پائے تامل غلام کہہ دن مجموعہ قلموں بروجم الہم رفیق
 و مادون اولاد و غنی و کلمہ و ہر روز حادی عشری شہر
 ۹۹۳
 ای
 حیدر خان اولاد و غنی و کلمہ و ہر روز حادی عشری شہر

Ek III (NAKÎBÜ'L-EŞRÂF DEFTERİ Nr. 5, v. 8B)

Şahitlerin ifadeleri ile Ferahşâd bint Seyyid Yusuf b. Seyyid Mehmed b. Seyyid Mustafa olarak silsilesi verilen İslâm'ın Ferahşâd'ın oğlu olduğu belirlendiğinden adının deftere kaydolunduğu ancak başına bütün yeşil sarık giyemeyeceğine dair Temmuz 1585 tarihli nakîbü'l-eşraf defteri kaydı.

فخر السادات الكرام السيد صومح علي المكرم
 شيخنا صاحبنا و متفعلنا واقبه اخافله لها اولنور كعبنا قضائنا
 كرام ذوي الامتزاز او زربوسه طر فزده نرى فاهم مقام القصب و خبير
 كركركه نقبا بالهذه الذرند حجت صحبه اولوب باه الناس سيادني شهر اولنوره
 تعظيم واكرام ايديوب بسدي شهر اور اولنوري نيل صار نقده و علامه كور مكره
 منع و دفعو ايديوب زرباندي نكر سيادنه متعلقه حجت و تذكره و صكره نكره نيل
 صار نقده و علامه كور مكره اذن و رضعه و رميوه عرق طاهر اجانب
 و ادقانه اصرار ايديوب و خبير نكر الشرف لازم كلمه كرام سادات
 سزنا ديب و الزام ايديوب اهل عرفه رنجيد حر ميد ايتير سز و الى صل
 مبر امانت غطر و و دعيه كبرادر كرسد سبارس اولنور اولغان نقده عليه كونه
 سبر و جهله ندمه ايكلك كركسز كره دنيا مقبول خاص و عام و عقبا نكره نيل
 صهرت سميلا نام اوله سز عليه افضل الصلوة و اكل السك م مانعاقب
 اللبا وان يام حرره غفر شعبانه المعظم لست و سوس و كف

شحي محمد الحسين
 القصب
 النقيب
 علي انشرفي المالك العثمانيه

Ek IV (ANTEP ŞER'İYE Sicili, Nr. 27, s.216)

Antep kazâsında sâkin olan sâdât üzerine Seyyid Nasûh Çelebi'nin nakîbü'l-eşrâf kaymakamı tayin edilmesine dair Şaban 1076 (1666) tarihli sicil kaydı.

[illegible]

پادشاه

[illegible]

EK VII (BOA, HATT-I HÜMÂYÛN 26846)

Medyûnen mahbûs olan şürefânın defteri manzûr-ı hümayûnum
olmuştur meblağ-ı mezbûr dört bin dört yüz guruş tarafına irsâl olun-
muştur mahbûs olan şürefânın deynleri virilüb tahlîs oluna

Şevketlü kerâmetlü mehâbetlü kudretlü veli-i ni'metim efendim

Nakib'ül-eshrâf efendi dâ'ileri konağında medyûnen mahbûs olan şürefânın bir küt'a defterinin celbi ile hâk-pây-ı hümayûnlarına takdîmi husûs şeref-efzâ-yı sudûr olan hatt-ı hümayûn-ı kerâmet-makrûn şahânelerinde emr u fermân buyurulmuş olduğundan mucibince efendi-i müşârûn-ileyh dâ'ilerinin baş çavuşu habsinde bulunan medyûnların defteri tanzim ve takdîm olunması efendi-i müşârûn-ileyh dâ'ilerine lede-ihbâr ol vechle medyûn olan şürefânın bâ-i'lâm-ı şer'-î deynlerinin kemiyetini ve kendülerinin ismi ve şöhetleriyle alacakları celb ile bi't-terâzi tenzîl olunan mebâligin mikdarını mübiyyin müfredât üzere bir küt'a defteri bâb-ı âlilerine vurûd itmiş olduğundan manzûr-ı hümayûn-ı mülûkâneleri buyurulmak için arz ve takdîm kılındığı muhât-ı ilm-i âlileri buyuruldukda emr ü fermân şevketlü kerâmetlü mehâbetlü kudretlü veli-i ni'metim efendim padişahım hazretlerindir.

١٠١

ماہر کے لئے اور کم
میں سے

۱۱۵
۱۲۰

ЕК VIII (BOA, İBNÜ'L-EMİN, ENSÂB, NR.22)

Teslim

Be Ali el-fakîr emîn-i harc-ı hâssa-i mahruse-i İstanbul nim mevâ-
cib-i evlâd-ı mutahhar el-vâkı' fî 25 Ramazani'l-mübârek sene 1010
Yalnız sekiz bin elli akçedir ki
Nısfî dört bin yigirmi beş akçe ider

[illegible]

Ek IX (BOA, MÜHİMME DEFTERİ NR. 7, S.979, 7 RECEP 976/26 ARALIK 1568)

Defterdâr Ahmed Çelebi'ye hükmü ki Hacı Mansur ve Bayram nâm kimesneler Südde-i Sa'âdetime gelüb yazılı ra'yyet ve ra'yyet oğulları olmayub seyyidler olup ve siyâdetlerin nakbû'l-eşrâf mahzarında isbât idüb ellerinde müşârün-ileyhden temessükleri variken defter-i cedide ra'yyet kaydolundukların bildirmeğın buyurdum ki varduklarında mezkûrların ahvâlin nakbû'l-eşrâfdan tefahhus eyleyüb göresin fi'l-vâkı' sahihu'n-neseb seyyidler oldukları müşârün-ileyh nakbû'l-eşrâf mahzarında sâbit olup ellerine temessük verilmiş ise defter-i cedide dahı ana göre kaydeylesin

Giriş

- Toplumun gündelik yaşamı, inançları ve düşünce biçimini öğrenmekte evliya menakıbnamelerinin önemi bugün pek çok araştırmacı tarafından kabul edilmektedir. Menakıbnamelerin kaynak olarak değerine ilk kez M. Fuad Köprülü, "Anadolu Selçuklular Tarih-i'nin Yerli Kaynakları", (*Belleten*, 1943, VII, s. 421-425) adlı makalesinde değinmiştir. Diğer yandan, A. Yaşar Ocak, *Bektâşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983 ve *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, Ankara 1992'de bu eserlerin tarih kaynakları olarak kullanılmasına dikkat çekmiştir. Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, (haz. Cemâl Kurnaz) Ankara 1991, s. VII; Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menakıbeleri (Manakıbal-Ârifin)*, (çev. Tahsin Yazıcı) İstanbul 1973, I-II.
- 3 Baba İlyas, ailesi ve halifeleri hakkında bilgi veren bu kaynak *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ün-siyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sûlâlesinin Menakabe-i Tarihi* (Ankara 1995) adıyla İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak tarafından eser ve yazarı hakkında bir inceleme ile birlikte yayımlanmıştır.
- 4 İÜ Ktp. Ty. Nr. 3407. Ahmed Yaşar Ocak, "Ebû'l-Vefâ el-Bağdâdî", *TDVİA*, X, s. 347.
- 5 Abdullah Velîyyüddin Bursevî, Milli Ktp.Yz. A. Nr. 3480/1.
- 6 Abdürrezzâk Efendi, *Menâkıb-ı Emîr Buhârî*, (Sül. Ktp. Esad Efendi Nr. 3622).
- 7 Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman (Âşıkpaşazade Tarihi)*, (nşr. Âli Beğ) İstanbul 1332.
- 8 Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhû'l-ahbâr*, İstanbul 1277.
- 9 Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, (haz. Mehmet İpşirli) I-II, Ankara 1999.
- 10 İbrahim Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, (önsöz ve indeks Fahri Ç. Derin-Vahit Çabuk) I-II, İstanbul 1980.
- 11 Michel Baudier, *Histoire Générale de la Religion des Turcs*, Paris 1625.
- 12 Paul Ricaut, *The History of The Present State of The Ottoman Empire*, Londra 1686.
- 13 Chalcondyle, *Histoire des Turcs*, Paris 1662, II.
- 14 Mouradgêa d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1788-1824, IV.
- 15 G. A. Olivier, *Voyage dans l'Empire Othoman l' Egypte et la Perse*, Paris 1804, II.
- 16 Th. Spandouyn Cantacasin, *Petit Traicté de l'Origine des Turcs*, (yay. Ch. Schefer) Paris 1896.
- 17 C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Amsterdam-Utrecht, 1774.
- 18 Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, (çev. R. Rahmeti Arat) Ankara 1991.
- 19 Nizâmü'l-Mülûk, *Siyerü'l-Mülûk veya Siyâset-nâme*, (önsöz ve giriş ile nşr. M. Altay Köymen) Ank. 1976.
- 20 Adnan Ötügen Halk Ktb.Yz Nr. 303.
- 21 Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, (haz. Mertol Tulum) İstanbul 1977.
- 22 İdris-i Bitlistî, *Kanûn-ı Şehinşâhî, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, (haz. Ahmed Akgündüz) 1991, III, 11-84.
- 23 Kınalızade Âli, *Ahlâk-ı Âlâî*, III, Bulak 1248.
- 24 Bu tür kaynakların toplu bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul 1997.
- 25 "Hırzû'l-Mülûk, Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn", *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, (haz. Yaşar Yücel) Ankara 1988.

- 26 Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-amel li Islâhi'l-halel*, İstanbul 1280.
- 27 I-IV (1314), V (1315), VI (1318), VII-VIII (1928), IX (1935), X (1938).
- 28 Mecdi Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Hadaiku's-Şakaik*, (nşr. Abdülmedir Özcan) İstanbul 1989.
- 29 Nev'izade Atâî, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri Hadaiku'l-Hakaik fî Tekmileti's-Şakaik*, (nşr. Abdülmedir Özcan) İstanbul 1989.
- 30 Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekayiu'l-Fudalâ*, I-II, (nşr. Abdülmedir Özcan) İstanbul 1989.
- 31 Müstakimzade Süleyman Saadeddin, *Devhatü'l-Meşâyih*, İstanbul 1978.
- 32 Bursalı İsmail Belig, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, Bursa 1302.
- 33 Sâdık Vicedâni, *Tomar-ı Turuk-ı 'Aliyye*, İstanbul 1338-1340.
- 34 Hocazade Ahmed Hilmi, *Hadikatü'l-evliyâ*, İstanbul 1318-1320.
- 35 İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâb-ı Silsile-i Târik-i Celveti*, İstanbul 1291.
- 36 Ahmed Nazif Efendi, *Riyâzu'n-nukabâ*, Sül. Ktb. Hacı Mahmud Efd. Nr. 4590.
- 37 Ahmed Rıfat Efendi, *Devhatü'n-nukabâ*, İstanbul 1283.
- 38 Sehi, *Asâr-ı Eslâfıdan Tezkire-i Sehi*, İstanbul 1325; Abdülkadir Karahan, "Tezkire", *İA*, XII, 227.
- 39 Aşık Çelebi, *Meşâr üş-Şu'arâ or Tezkere of 'Aşık Çelebi*, (faks. nşr. G. M. Meredith-Owens) Londra 1971.
- 40 Kunalzade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, (haz. İbrahim Kutluk) Ankara 1989, I-II.
- 41 Bağdatlı Ahmed Ahdi, *Gülşen-i Şu'arâ*, İÜ Ktp. TY Nr. 2604.
- 42 *Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazi*, (taşbasma) 1317.
- 43 Burada *Dânişmendnâme* ve *Saltuknâme*'nin farklı nüshalarını karşılaştırarak tenkitli transkripsiyonlu metinlerini yayımlayan Necati Demir'in "Dânişmend-Nâme'nin Dil Özellikleri (Gramer-Metin-Sözlük)", (Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens. doktora tezi, 1996) ve Şükrü Halûk Akalın'ın hazırladığı Ebü'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltuk-Nâme*, Ankara 1988-1990, I-III kullanıldı.
- 44 Irene Melikoff, "Al-Battal (Sayyid Battal Ghazi)", *EI*, I, s. 1103, 1104.
- 45 Ocak, "Battal Gazi", *TDVİA*, V, s. 205.
- 46 Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1981, s. 258.
- 47 Köprülü, "Anadolu Selçukluların Tarihi'nin Yerli Kaynakları", s. 437. Ayrıca *Saltuknâme* hakkında daha geniş malumat için bkz. ayrı eser, s. 430-441. Sarı Saltuk'un tarihi şahsiyeti, *Saltuknâme*'nin muhteva tahlili ve makamları için bkz. Ocak, *Sarı Saltuk Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Ankara 2002; Grace M Smith, "Some Türbes/Maqams of Sarı Saltuq An Early Anatolian Turkish Gazi-Saint", *Turcica*, 1982, XIV, s. 216-225.
- 48 C. van Arendonk, "Şerif", *İA*, XI, s. 435-442.
- 49 T. W. Haig, "Seyyid", *İA*, X.
- 50 R. B. Serjeant, "The Saiyids of Hadramawt", *Studies in Arabian History and Civilisation*, Londra 1981, s. 3-29.
- 51 Fatima Harrak, "Sharifism and The Sharif-s in The Reign of Muhammed b. 'Abd Allah (1757-1790)", *Hesperis-Tamuda*, 1992, XXX, s. 17-35.
- 52 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükەرreme Emirleri*, Ankara 1972.
- 53 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, Ankara 1988, s. 161-172.
- 54 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1970, s. 10-11, 246-47, 388-389.

- 55 Murat Sarıçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-eşraflık Müessesesi*, Ankara 2003; *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt*, İstanbul 1997.
- 56 Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule (1517-1798)*, Londra-New York 1992, s. 185-195.
- 57 Arendonk, s. 435, 436-437.
- 58 Ahmet Özel, "Âl", *TDVİA*, II, 306; Süleyman Uludağ, "Âl-i Abâ", *TDVİA*, II, 307; Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *TDVİA*, X, 499.
- 59 Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükەرreme*, s. 5.
- 60 Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut, Nr. 1217, v. 498b-499a.
- 61 *Veli Baba Menâkıbnâmesi*, (haz. Bedri Noyan) İstanbul 1996, s. 23-24.
- 62 Hazini, *Cevâhirü'l-Ebrar*, İÜ TY, Nr. 3893, v. 33b, 25a-b.
- 63 "Kanûnî Devri Eyâlet Kanunnâmeleri", *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, (haz. Ahmed Akgündüz) İstanbul 1992, V, s. 19, 25.
- 64 ND Nr. 2, v. 16a.
- 65 Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükەرreme*, s. 6.
- 66 Arendonk, s. 437.
- 67 Niebuhr, s. 10.
- 68 Arendonk, s. 437.
- 69 *Veli Baba Menâkıbnâmesi*, s. 55.
- 70 Baudier, s. 205; Ricaut, s. 209; Chalcondyle, s. 27; Cantacasin, s. 173.
- 71 *Veli Baba Menâkıbnâmesi*, 55.
- 72 Harput ŞS Nr. 384, s. 185.
- 73 Harput ŞS Nr. 324, s. 90.
- 74 ND Nr. 27, v. 9a, 15a. Ayrıca Niebuhr Türk ülkelerinde şerif unvanı için anne ya da babanın şerif olmasının yeterli olduğunu belirterek seyahati esnasındaki gözlemlerini aktarır (s. 12).
- 75 Arendonk, s. 439.
- 76 Serjeant, s. 21-22.
- 77 ND Nr. 9, v. 4b.
- 78 ND Nr. 2, v. 12a, 26a.
- 79 ND Nr. 8, v. 19b.
- 80 Konya ŞS Nr. 35, s. 63; Kayseri ŞS. Nr. 97, s. 1; 106, s. 116; Antep ŞS, Nr. 34, s. 60.
- 81 Kayseri ŞS Nr. 97, s. 18-19.
- 82 Kayseri ŞS Nr. 97, s. 2.
- 83 ND Nr. 1, v. 4a, 4b, 13a; 3, v. 7a; 5, v. 4b, 5a, 6a; 6, v. 4b, 61b, 62a; 8, v. 2a-b; 9, v. 9b, 9a; 10, v. 3b; 12, v. 3a, 3b; 14, v. 4a, b; 17, v. 5b, 5a. Nakibü'l-eşraf defterlerinde çok sayıda kayıt bulunduğundan bizen tipik olanlardan birer örnek vermeyi yeterli görüyoruz (aynca bkz. Ek 1).
- 84 ND Nr. 10, v. 4b.
- 85 ND Nr. 14, v. 4a.
- 86 ND Nr. 27, v. 17a.
- 87 ND Nr. 8, v. 4b.
- 88 ND Nr. 27, v. 14b-15a.
- 89 ND Nr. 27, v. 9b, 10a-10b, 11a, 11b-12a, 15a, 15b.

- 90 ND Nr. 27, v. 10a.
91 ND Nr. 1, v. 3b, 4a, 5b, 10b; 4, v. 5b, 19b; 8, v. 2a; 9, v. 3b; 10, v. 4b, 6a; 12, v. 3a, 6b, 7b; 17, v. 4b; 20, v. 31b, 33a; 23, v. 8b, 9a; 26, v. 21b; 27, v. 6a, 7a, 7b, 16b, 17a; 29, v. 5a; 31, v. 5b, 6b; 32, v. 2b, 12a, 15a, 17a, 24a.
92 ND Nr. 29, v. 4b.
93 ND Nr. 29, v. 4b.
94 ND Nr 5, v. 45b.
95 ND Nr. 2, v. 12a-15b, 26a.
96 ND Nr. 3, v. 1b. Yeşil taşınma konusunda ayrıca bkz. Nr. 5, 41b, 45b.
97 ND Nr. 5, v. 30a (Ek II ve III).
98 ND Nr. 5, v. 8b. Ayrıca bkz. v. 9a, 30a
99 ND Nr. 8, v. 25a.

BİRİNCİ BÖLÜM

- 1 Philip K. Hitti, *Siyaset ve Kültürel İslam Tarihi*, İstanbul 1989, I, s. 45, 55.
2 Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, Ankara 1986, s. 23.
3 Ahmed Ateş, "Asabiyet", *İA*, I, s. 663.
4 İbn Haldun, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ) İstanbul 1982, s. 435.
5 İbn Haldun, s. 439-440.
6 Hitti, s. 52.
7 Haig, s. 543.
8 Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, (çev. Hakkı D. Yıldız) İstanbul 1979, s. 27; Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Ankara 1992, s. 4.
9 Arendonk, s. 436-437; Watt, s. 16.
10 Lewis, s. 27.
11 Brockelmann, s. 4; Hitti, s. 52.
12 H. Lammens, "Mekke", *İA*, VII, s. 631-632.
13 İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri İslam Öncesi'nden Abbâsîlere Kadar*, Ankara 1997, s. 68, 80-81. Söz konusu eserde Emevî ve Haşimî ilişkileri etrafı bir biçimde ele alınmaktadır.
14 Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, (çev. Z. Kadiri Ugan-Ahmet Temir) İstanbul 1992, IV, s. 25-26.
15 Sarıçam, s. 94-97.
16 Taberî, s. 22-23.
17 Watt, s. 16, 39.
18 Lammens, s. 631.
19 Lewis, s. 41-42.
20 Sarıçam, s. 107.
21 Diyanet Vakfı Kur'an-ı Kerim Meali'nde 31. ayetten sonra verilen açıklamada Hz. Peygamber'e inanmayanlara göre Kuran'ın ya Mekke'nin zenginlerinden Velid b. Muğire'ye veya Tâif'in zenginlerinden Urve es-Sakafi'ye indirilmesi gerektiği ve Velid b. Muğire'nin, "Kureyş'in büyüğü ve efendisi olan ben yahut Sakf'ın ulusu Ebu Amr b. Umeyr es-Sakafi dururken Kuran Muhammed'e mi incek?" dediği belirtilmektedir (s. 490).

- 22 Sarıçam, (s. 107) 1 nolu dipnottan naklen.
23 Lewis, s. 46.
24 Lewis, s. 57.
25 *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (ed. Kenan Seyithanoğlu) İstanbul 1986, II, 14.
26 Ethem R. Fırlıklı, *İmamiyye Şiâsi*, Ankara 1984, s. 42-43.
27 Laura Vecchia Vaglieri, "The Patriarchal and Umayyad Caliphates", *The Cambridge History of Islam*, (ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis) Cambridge 1980, I, s. 57.
28 Lewis, s. 68; Hitti, s. 274-275; Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, İstanbul 1993, I, 154, 155.
29 Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukûtu*, (çev. Fikret Işıltan) Ankara 1963, s. 19.
30 Wellhausen, s. 20.
31 Vaglieri, s. 67.
32 Lewis, s. 70-74; Hodgson, s. 156-159; Claude Cahen, *İslamiyet Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, İstanbul 1990, 31-32.
33 Lewis, s. 77.
34 Hitti, s. 302.
35 Lewis, s. 77-78.
36 Hitti, s. 302-303.
37 Brockelmann, s. 61; Cahen, s. 38.
38 Cahen, s. 38.
39 Watt, "Shi'ism Under The Umayyads", *The Journal of The Royal Asiatic Society*, 1960, s. 158.
40 Watt, "Shi'ism...", s. 162; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981, s. 53-54.
41 Watt, *İslam...*, s. 62-63. Watt burada rivayetlerin, Muhammed el-Bakr'ın hayatta iken imam olarak tanındığına dair tartışmaları kuvvetlendirmek için sonradan çıkarılmış olabileceğini hatırlatır. Ayrıca Abbâsiler adına propagandanın Muhammed el-Bakr'ın hayatının sonlarına doğru başlayabileceğini ve Cafer es-Sâdık'ın ortaya kendi adına iddialar atması olabileceği, bu durumda da Beyân ve Ebu Mansur'un Cafer ve Abbâsi iddialarına karşı çıkmaya çalışmış olabileceğini ileri sürer.
42 Sarıçam, s. 334-351.
43 Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, Ankara 1986, s. 161.
44 Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 92.
45 *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (ed. Kenan Seyithanoğlu) Çağ Yayınları, III, 15.
46 Lewis, "Alids", *EF*, I, s. 402.
47 Sarıçam, s. 363.
48 H. Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *TDVİA*, I, s. 32.
49 Sarıçam, s. 366-367, 369.
50 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 66-68.
51 Lewis, "Alids", s. 402.
52 Lewis, "Alids", s. 402; Yıldız, s. 36.
53 *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, III, s. 121, 136.
54 R. Strothmann, "Mûsa Kâzım", *IA*, VIII, 667.
55 *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, s. 175, 188.
56 *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, s. 204, 249-250.

- 57 Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 125-128; Yıldız, s. 36.
58 Cahen, s. 68.
59 Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 113-116.
60 Fazlur Rahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın) Ankara 1993, s. 240.
61 Fazlur Rahman, s. 239.
62 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çeviren ve notlandıran Hüseyin Hatemi) İstanbul 1986, s. 64.
63 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, (çev. Ahmet Özel) İstanbul 1996, s. 203-205.
64 Andrea M. Farsakh, "Sünnî Halifelikte Şîî İmamlığın Mukayesesi", *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 109, 113.
65 Lewis, ("Alids", s. 403) Kurtuba ve Malaga'daki Hammûdîleri (1016-1057) Hasaniler grubunda verirken Huart, ("Ali Evladı", *İA*, I, 320) nesebleri kesin olmayanlar grubunda verir. Yukarıda Hasani ve Hüseyini hanedanlar hakkında verilen liste Huart ve Lewis'den alınmıştır.
66 E. Graefe, "Fâtîmîler", *İA*, IV, s. 521, 522; Cahen, s. 177-178, 213-214.
67 Ethem R. Fırlı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Ankara 1996, s. 123, 125, 126.
68 R. Strothmann, "Zeydîye", *İA*, XIII, s. 550.
69 Mustafa Öz, "Hasan el-Alevî", *TDVİA*, XVI, s. 287.
70 K. S. Khan, "The Early History of Zaydi Shi'ism in Daylaman and Gilan", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1975, II, s. 304-306, 314.
71 Wilferd Madelung, "The Alid Rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan", *Atti del Terzo congresso di Studi Arabi e Islamici*, Ravello, 1-6 Eylül 1966 Napoli 1967, s. 486.
72 G. Yver, "Fas", *İA*, IV, s. 479; Muhammed Rezûk, "İdrîsîler", *TDVİA*, XXI, 495-497; "İdrîs I", *TDVİA*, XXI, 480-481.
73 Yver, s. 481-482.
74 H. Terrasse, "Alawîs (Alawîyya)", *EI*, I, s. 355; Muhammed Razûk, "Fîlâlîler", *TDVİA*, XIII, 71-72.
75 Harak, s. 19.
76 G. Rentz, "Haşimîds (Al-Hawashim)", *EI*, III, 262; Zekerîya Kurşun, "Haşimîler", *TDVİA*, XVI, 412.
77 Kurşun, s. 412.
78 Richard T. Mortel, "Zaydi Shi'ism and The Hasanid Sharifs of Mecca", *International Journal of Middle East Studies*, 1987, XIX, s. 455.
79 A. J. Wensinck, "Mekke", *İA*, VII, s. 637-640.
80 Rentz, s. 263.
81 Suraiya Faruqi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, (çev. Gül Çağalı Güven) İstanbul 1995, s. 81.
82 Uzunçarşılı, *Mekke-i Mûkerreme Emirleri*, s. 17, 18
83 Uzunçarşılı, *Mekke-i Mûkerreme Emirleri*, s. 19, 22.
84 Faruqi, s. 82.
85 Uzunçarşılı, *Mekke-i Mûkerreme*, s. 25-27; Faruqi, s. 162.
86 Faruqi, s. 83-91, 138. Söz konusu eserinde Faruqi, Mekke ve Medine'nin mali durumunu ayrı bir başlık halinde incelemektedir. Burada yazar, şeriflere tahsis edilmeyen Cidde gümrük vergisi dışında hazineye bir gelir getirmeyen Hicaz'daki Osmanlı harcamaları ile devletin diğer büyük harcamalarını karşılamaktadır. Aradaki paralelliğe bakarak bunun haccın ve Haremeyn'in siyasal önemini gösterdiğine işaret eder (s. 97).

- 87 Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme*, s. 23.
- 88 MD Nr. 60, s. 208.
- 89 Faruqi, s. 166.
- 90 M. Michel Mazzaoui, *The Origins of The Safawids*, Wiesbaden 1972, s. 46; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (çev. Tefik Bıyıklıoğlu) Ankara 1948, s. 6-7.
- 91 Mazzaoui, s. 53-56; R. M. Savory, "Safavid Persia", (ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, B. Lewis), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1980, I, s. 395-396.
- 92 Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, DEFM, 1338, s. 473-474.
- 93 Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 485.
- 94 Nasr, "Safeviler Döneminde Manevi Hareketler, Felsefe ve İlahiyat", *Makaleler II*, (çev. Şehabeddin Yalçın) İstanbul 1997, s. 65-66.
- 95 Z. Velidi Togan, "Sur l'Origine des Safavides", *Melanges Louis Massignon*, Şam 1957, s. 345-357; Mazzaoui, s. 47-48.
- 96 Hinz, s. 5-6; Savory, s. 399-400.
- 97 Hamid Algar, "Hâceğân", *TDVİA*, XIV, s. 431.
- 98 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993, s. 27-180.
- 99 Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İA*, I, s. 212.
- 100 "Ahmed Yesevî", s. 210, 213.
- 101 Hazinî, v. 25a-b, 33b; Soy hakkında bkz. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 27, 61 (dipnot 1) 62.
- 102 Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", s. 460 dipnot 2.
- 103 Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", s. 458-459.
- 104 Nizamüddin Şâirî, *Zaferâme*, (çev. Necati Lugal) Ankara 1949, s. 9.
- 105 Yusuf Has Hâcib, s. 313.
- 106 Nizâmü'l-Mülk, s. 105.
- 107 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1988, s. 42.
- 108 Vakfiyenin aslı kaybolup Abdürrahim Ş. Beygu, Yağan Paşa evladındaki sureti de görmüş ve eserinde söz konusu vakfiyeyi vermiştir (*Erzurum Tarihi Anıtları Kitabeleri*, İstanbul 1936, s. 214-220). Ayrıca, BOA, Dosya 25, Gömlek 26'da bir sureti bulunmaktadır (11-12b).
- 109 Beygu, s. 214; TK KKA Nr. 537, v. 9b, 7a.
- 110 Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, s. 55-56.
- 111 Turan, s. 56.
- 112 Turan, s. 57.
- 113 Togan, "Resideddin'in Mektuplarında Anadolu'nun İktisadî ve Medenî Hayatına ait Kayıtlar", *İktisadî Fakültesi Mecmuası*, 1954, XV, s. 1-2.
- 114 Togan, s. 3.
- 115 TK KKA Nr. 565, v. 41b; MVK Nr. 387, s. 38.
- 116 TK KKA Nr. 556, v. 260b.
- 117 TK KKA Nr. 565, v. 51a; MVK Nr. 387, s. 42. 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530) indeksinde (s. 45) Konya'daki (s. 38) Seyyid Alevî Mescid kaydı Seyyid Ulvî olarak veriliyor. Yine aynı yerde (s. 45) Seyyid Yusuf Hüseyin Ulvî olarak veriliyor (s. 42). Ancak

bulunların aynı zamanda seyyid unvanı kullanmaları ve Alevi nisbesinin Hz. Ali soyuna işaret etmesi Ulvî yerine Alevî olma ihtimalini güçlendirmektedir

- 118 Mehmet Önder, "Konya'da Alevî Sultan Mescidi ve Mihrabı", *Vakıflar Dergisi*, 1958, 4, s. 244. Burada kelimenin Ulvî Sultan şeklinde de okunabilmekle birlikte doğrusunun makalede verildiği gibi olduğu belirtilir bkz. s. 241, 1 nolu dipnot, 242.
- 119 H. B. Kunter, "Tarsus'taki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, 1965, 6, s. 31-39.
- 120 Eflâkî, II, s. 286.
- 121 Erünsal-Ocak, *Menâkıbu'l-Kudsîyye*, s. XLIII-XLIV.
- 122 Mehmet Öz, "XVI. Yüzyılda Lâdik Kazâsında Mâlikâne-Divânî Sistemi", *Vakıflar Dergisi*, XXVI, s. 71. Burada ayrıca, bazıları aynı aile mensuplarının isimlerini çağrıştıran diğer seyyid ailelerinin toplam 12.315 akçelik bir gelire evlatlık vakıf olarak tasarruf ettikleri ve aynı sülâleden Seyyid Zeynelabidin evladının bir köyün tamamına "eşkünîlü" mülk olarak sahip olduğu göz önüne alındığında seyyidlerin özellikle de Seyyid Ahmed ailesinin bölgeye çok eskiden yerleştiği ve Osmanlı devletinin de onların geçmişten gelen hukuklarına riayet etmiş olabileceğine dikkat çekilir (s. 71).
- 123 Sadi Bayram, "Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan Er-Rufai'nin 655H./1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi İle 996 H./1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Velî Silsile-namesi", *Vakıflar Dergisi*, 1994, XXIII. Sayı, s. 32-34.
- 124 MVK Nr. 387, s. 65; TK KKA Nr. 564:35b-36b; 565:81b; Nr. 137:135a. M. Akıf Erdoğan, *Osmanlı Yönetiminde Beyşehir Sancağı (1522-1584)*, İzmir 1998, s. 98. Söz konusu eserde Beyşehir sancağında Seyyid Harun gibi etkili olan seyyid aileleri hakkında bilgi verilmektedir (s. 97-104). Ayrıca, Seyyid Harun, külliyesi ve vakıfları hakkında bkz. Mehmet Önder, "Seydişehir'de Seyyid Harun Külliyesi, Vakıfları ve Bânisi", *Vakıflar Dergisi*, 1988, XX. Sayı, s. 13-28.
- 125 Erdoğan, s. 99-100.
- 126 TK KKA Nr. 564:48b; Nr. 565:112b; Nr. 584:96b.
- 127 *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*, (haz. Abdülbaki Gölpınarlı) İstanbul 1958, s. 49-50. Eserin yazarının Uzun Firdevsî olması çok muhtemeldir bkz. Esad Coşan, Hacı Bektaş-ı Velî, *Makalat, Şeha Neşriyat*, s. XVII; Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, s. 53.
- 128 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 257.
- 129 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 218-219.
- 130 ND Nr. 5, v. 23a-b.

İKİNCİ BÖLÜM

ND Nr. 3, v. 5a, 6a; 5, v. 5a, 6a, 27a; 9, v. 9b; 8, v. 20b; 20, v. 28b, 31a, 32a; 23, v. 8b; 26, v. 21b, 23b.

2 ND Nr. 9, v. 10a.

3 ND Nr. 8, v. 26a.

4 ND Nr. 5, v. 22a, 26b; 8, v. 23b-24a, 28b; 9, v. 9a, 15b, 16a, 20a; 14, v. 5a, 4b; 26, v. 22b; Harput ŞS Nr. 386, s. 422.

5 ND Nr. 10, v. 5a.

6 ND Nr. 8, v. 22b.

7 ND Nr. 8, v. 29a-b.

- 8 ND Nr. 30, v. 24b, 25a.
9 *Hırzû'l-mülûk*, v. 63a.
10 ND Nr. 30, v. 13b, 18a, 24a, 24b; *Kanûn-nâme-i Sultânî li 'Azîz Efendi*, (Batı Berlin Devlet Kütüphanesindeki tek nüshanın tenkitli metnini izahlı İngilizce çeviriyle birlikte hazırlayan Rhoads Murphy), Harvard Üniversitesi Basımevi 1985, s. 38.
11 MD Nr. 29, v. 68.
12 Antep ŞS Nr. 7, s. 69.
13 MD Nr. 29, s. 68.
14 Ö. Lütfi Barkan, "Edirne Askeri Kassamı'na Ait Tereke Defterleri", *Belgeler (Türk Tarih Belgeleri Dergisi)*, 1966, III, 8-9, dipnot 9.
15 MD Nr. 28, s. 119.
16 *Hırzû'l-mülûk*, v. 64a.
17 MD Nr. 60, s. 181.
18 Atâî, s. 582.
19 MD Nr. 22, s. 175.
20 MD Nr. 2, s. 4.
21 Konya ŞS Nr. 20, s. 5; 25, s. 8; 35, s. 7; Antep ŞS Nr. 171, s. 15, 50, 139; 27, s. 216 (Ek IV); 34, s. 161; Harput ŞS Nr. 362, s. 152; Karaman ŞS Nr. 278, s. 71; Kayseri ŞS Nr. 79, s. 259; 106, s. 199.
22 Kayseri ŞS Nr. 31, s. 324.
23 Konya ŞS Nr. 20, s. 5 (Ek V).
24 M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 82.
25 BOA İbnü'l-Emin, Ensâb, Nr. 14.
26 Kayseri ŞS Nr. 31, s. 324; 106, s. 199; Karaman ŞS Nr. 278, s. 71; Antep ŞS Nr. 171, s. 15; Konya ŞS Nr. 35, s. 11.
27 Konya ŞS Nr. 35, s. 11.
28 Antep ŞS Nr. 171, s. 50.
29 *Kanûn-nâme-i Sultânî li 'Azîz Efendi*, s. 39.
30 *Kanûn-nâme-i Sultânî li 'Azîz Efendi*, s. 39.
31 *Hırzû'l-mülûk*, v. 63b.
32 Teftişle görevli kişinin rüsvetten kaçınması özellikle belirtilir. Rüsvet alanların şiddetle cezalandırılması, falak hizmetleri layıkıyla yerine getirenlere terakki ile birer iyi kadılık verilmesi önerilir, *Hırzû'l-mülûk*, v. 64a; *Kanûn-nâme-i Sultânî li 'Azîz Efendi*'de (s. 39) teftişle görevli kişiye Hazine-i Âmiriden yeterli ölçüde harçlık verilmesi tavsiye edilir.
33 ND Nr. 19, 24, 27, 28, 30.
34 ND Nr. 19, 2a-3b; 30, v. 13b, 16a, 18a, 32a; 27, v. 27b-29a.
35 ND Nr. 30, v. 13b, 24b, 28a.
36 ND Nr. 30, v. 28a.
37 ND Nr. 27, v. 33a.
38 MD Nr. 29, s. 62.
39 BOA İbnü'l-Emin, Ensâb, Nr. 14.

- 40 BOA İbnü'l-Emin, Ensâb, Nr. 14; Antep ŞS Nr. 42, (Burada kullanılan kayıt, siclin, 122 ve 120 numaralı sayfalar arasındaki sayfadan alınmıştır.); 9, s. 361.
- 41 Harput ŞS Nr. 384, s. 185.
- 42 Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul 1997, s. 15. Söz konusu eserde Osmanlı yönetici sınıfına mensup kişiler tarafından kaleme alınan ıslahata yönelik risalelere dayanılarak Osmanlı gelenekçi ıslahat anlayışının genel bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Ayrıca Osmanlı düşünce tarihi içinde Osmanlı siyasi düşüncesinin ana hatları ve tahlili için bkz. Ocak, "Düşünce Hayatı (XIV-XVII. Yüzyıllar)", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu) İstanbul 1998, II, 164-174.
- 43 Ocak, *Düşünce Hayatı*, s. 165. İnalçık'ın *Kutadgu Bilig*'de Hind-İran ahlak ve siyaset görüşleriyle Türk geleneklerine dair incelemesi için bkz. "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, s. 259-271.
- 44 Ocak, *Düşünce Hayatı*, s. 165.
- 45 Ocak, *Düşünce Hayatı*, s. 165.
- 46 Ocak, *Düşünce Hayatı*, s. 169.
- 47 Yusuf Has Hacıb, s. 155.
- 48 *Kâbus-nâme*, Milli Ktp. Adnan Ötügen Yz. Nr. 303, v. 126a.
- 49 *Kanun-ı Şehinşâhi*, 1991, III, 32.
- 50 Kınalızade Ali, III, s. 49. Daire-i adliye teriminin açıklanması ve Osmanlı toplum anlayışının tahlili için bkz. Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, s. 441-488
- 51 Kınalızade Ali, s. 7.
- 52 Kâtip Çelebi, s. 7-8.
- 53 Tursun Beğ, s. 10-13; Kınalızade Ali, s. 8. Klasik dönem Osmanlı devlet ve toplum anlayışı İnalçık tarafından şu iki makalede incelenmiştir bkz. "Osmanlı Padişahı", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 1958, XIII, 68-79; "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Türkiye Günüğü*, (çev. Mehmet Özden-Fahri Unan) 1990 Yaz, s. 30-31.
- 54 İnalçık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", s. 31.
- 55 Yediyıldız, s. 444, 450, 457-458, 463.
- 56 Yediyıldız, s. 465, 471-481.
- 57 İnalçık, "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", s. 31.
- 58 İnalçık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rüşûmu", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993, s. 31-65.
- 59 İnalçık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rüşûmu", s. 49-50.
- 60 İnalçık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rüşûmu", s. 52.
- 61 Barkan, "Edirne Askeri Kassamı", s. 4.
- 62 Kânun-nâme-i Cedîd, (haz. S. Pulaha- Y. Yücel), *I. Selim Kanunnâmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İlk Yarısının Kimi Kanunları*, Ankara 1988, s. 43, 45.
- 63 Barkan, "Edirne Askeri Kassamı", s. 7-8.
- 64 Belîğ, s. 528, 531; Sehl, s. 20, 42, 85, 88; Bağdatlı Ahmed Ahîd, v. 48a, 101a, 116b; Aşık Çelebi, v. 49b-50b, 182a-183a, 253b; Kınalızade Hasan Çelebi, I, 186, 515-516, 529; II, 589, 748-749, 1057;

- Müskimzade, s. 29-30, 74-76, 79-80; Mecdi, s. 342; Atâî, s. 126, 161-164, 247, 313, 498-499, 562, 582, 742-743.
- 65 Baudier, s. 206-207; Chalcondyle, s. 27.
- 66 Serjeant, "Arabistan'da Toplumsal Tabakalaşma", *İslâm Şehri*, (çev. Elif Topçugül) İstanbul 1992, s. 183.
- 67 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 161-172.
- 68 Yediylidiz, s. 486-487.
- 69 Lütfi Paşa, *Âsâfnâme, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (Ahmed Akgündüz) İstanbul 1992, IV, 275.
- 70 *Hırzû'l-mülûk*, v. 63a.
- 71 *Kanûn-nâme-i Sultânî li Aziz Efendi*, s. 38.
- 72 Aşık Çelebi, v. 182a-183a.
- 73 Aşık Çelebi, v. 50b.
- 74 Atâî, s. 175.
- 75 Aşık Çelebi, v. 49b-50b; Kınalızade Hasan Çelebi, I, 185-186, 515-516; II, 1057.
- 76 İsmail H. Bursevi, s. 87.
- 77 Orhan Türkdoğan, *Alevî-Bektaşî Kimliği (Sosyo-Antropolojik Araştırma)*, İstanbul 1995, s. 194.
- 78 (1982:356)
- 79 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 163.
- 80 Arendonk, s. 439. Sakaoğlu da ("Seyyidlik Sarığı Sarmak", *Tarih ve Toplum*, 1985, Sayı 14, 108) Osmanlı'da siyâdet alâmetinin yeşilini şerifler, sarısını seyyidlerin kullandığını bildiriyor. Ancak elimizdeki kaynaklarda böylesine bir ayırma ve yeşil dışında bir rengin kullanılmasına ilişkin başka herhangi bir bilgiye rastlayamadık
- 81 Baudier, s. 205; Chalcondyle, 27; d'Ohsson, IV, 558, 559; Ricaut, s. 209; Cantacasin, s. 173; Olivier, s. 308.
- 82 ND Nr. 22, v. 3a.
- 83 Baudier, s. 206.
- 84 ND Nr. 3, v. 1b; 5, v. 45b.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

- Abdülaziz Durî, "Hükümet Kurumları", *İslâm Şehri*, İstanbul 1992, s. 83-84; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1970, s. 10, 11.
- 2 Sarıca, *Nakibü'l-Şerâfîk*, s. 32, 33-34.
- 3 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, s. 246, 388-389.
- 4 Turan, s. 55-56.
- 5 Ebû'l-Hasan el-Mâveridî, *El-Ahkâmü's-Sultânîyye İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, (çev. Ali Şafak) İstanbul 1976, s. 104-106.
- 6 Asıl adı Pir Mehmed olup Aşık mahlasını kullanmıştır. Eser, G. M. Meredith-Owens tarafından yazar hakkında bilgiyi içeren bir önsözle birlikte yayımlanmıştır (1971).
- 7 Aşık Çelebi, v. 182a-182b, 49b-50a; Atâî, s. 161, 176.
- 8 Aşık Çelebi, v. 49b-50a; Atâî, s. 176.

- 9 Sadece nakibüleşraf biyografilerini konu alan ve büyük ölçüde Şakayık ve Zeyilleri ile *Devhatü'l-meşâyih* (Müstakimzade Saadeddin Efendi) gibi diğer biyografik kaynaklardan yararlanılarak hazırlanan iki esere sahibiz: Ahmed Nazif Efendi, *Riyazu'n-nukabâ* (Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Nr. 4590) ve Ahmed Rıfat Efendi, *Devhatu'n-nukabâ* (1283). Bunlar arasında tarihlere ilişkin birtakım farklılıklar mevcuttur. Ayrıca Ahmed Rıfat Efendi'nin eserinde ilkinde göre bazı ilaveler bulunmaktadır.
- 10 Mecdi, s. 326-327.
- 11 Toplumsal tabanlarına ait tablolarda Aluned Rıfat Efendi'nin *Devhatu'n-nukabâ* adlı eseri temel alındı. Ancak buradaki eksikliklerin bulunabildiği ölçüde tamamlanabilmesi için *Şakayık ve Zeyilleri*, *Tezkiretü's-şuarâ* ve *Devhatü'l-meşâyih* gibi diğer biyografik nitelikteki eserler kullanıldı. Böylece *Devhatu'n-nukabâ*'da olmayan veriler nereden alındıysa dipnot olarak tek tek gösterilmek yerine Ek'teki tabloda ayrıntılı şekilde verildi.
- 12 Ahmed Rıfat Efendi, s. 15.
- 13 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 167.
- 14 Ahmet Rıfat Efendi, s. 19-20.
- 15 Ahmet Rıfat Efendi, s. 21, 22-23.
- 16 Ahmet Rıfat Efendi, s. 22, 23.
- 17 Ahmet Rıfat Efendi, s. 28, 30-31.
- 18 Ahmed Rıfat, s. 10, 11.
- 19 BOA İbnü'l-Emin, Ensab Nr. 23 (Ek VI).
- 20 MM Nr. 3634, v. 23b.
- 21 BOA Ali Emiri, IV. Mehmed, Nr. 8402 (iki vesika). Aynı tasnifte nakibü'l-üşraf ve çavuşan mevâcibi olarak 1093 yılı zillade ayında (1682) yine 4950 akçenin yansı ayrılmıştır (IV. Mehmed, Nr. 8443).
- 22 Ali Emiri, II. Süleyman, Nr. 952 (dört vesika).
- 23 Son numaralandırmaya göre 102.
- 24 Antep ŞS Nr. 42, s. 191; Ayrıca bkz. 9, s. 365.
- 25 BOA Cevdet (Evliya), Nr. 26647.
- 26 Selânikî, s. 434.
- 27 Sarıca, *Nakibü'l-üşrafık*, s. 164.
- 28 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 170.
- 29 Es'at Efendi, *Osmanlılarda Töre ve Törenler (Teşrifât-ı Kadime)*, İstanbul 1979, s. 59, 107.
- 30 Safi Mustafa Efendi Veliyyeddin Efendi Ktp. Nr. 2429, II, v. 317a.
- 31 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 169-170.
- 32 Selânikî, s. 611.
- 33 Evliya Çelebi, I, s. 529-530; III, s. 517-518.
- 34 d'Ohsson, IV, s. 565; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 170.
- 35 Es'at Efendi, s. 30-31.
- 36 Selânikî, s. 682-683.
- 37 Osmanlı şehzadeleri tahsil çağına gelince kendilerine bir hoca tayin edilir ve merasimle derse bağlanırlardı. Bu derse bağlama merasimine verilen isim Bed'-i Besmele'dir. Sarıca, *Nakibü'l-üşrafık*, s. 168-169; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, Ankara 1984, s. 110.
- 38 Evliya Çelebi, III, 382, 428-429.

- 39 BOA İbnü'l-Ermin, Ensâb, Nr. 658.
- 40 Karaman ŞS Nr. 278, s. 71.
- 41 H. A. R Gibb-Harold Bowen, *Islamic Society and The West*, Oxford Üniversitesi Yayını, 1965, I, s. 100-102.
- 42 Butrus Abu Manneh, "The Husaynis: The Rise of a Notable Family in 18th Century Palestine", (ed. David Kushner), *Palestine in the Late Ottoman Period*, Kudüs 1986, s. 93-108. Ayrıca nakibü'l-eşraf kaymakamları bulundukları toplumun saygın seyyidleri arasında seçilmekteydi. Bu açıdan özellikle müderrisler öne çıkmaktaydı. Bursa'daki örnekler için bkz. Belig, s. 68, 403, 410, 438.
- 43 Harput ŞS 331, s. 169; Karaman 278, s. 71; Konya 20, s. 5; 25, s. 8; 30, s. 3; Antep 16, s. 3; 171, s. 6.
- 44 Karaman ŞS Nr. 278, s. 71; Harput ŞS Nr. 384, s. 185; Kayseri ŞS Nr. 106, s. 199; 31, s. 324.
- 45 Antep ŞS Nr. 171, s. 50.
- 46 Konya ŞS Nr. 25, s. 8.
- 47 İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, (çev. Ruşen Sezer) İstanbul 2004, s. 108.
- 48 MD Nr. 43, s. 5.
- 49 MD Nr. 18, s. 102.
- 50 MD Nr. 71, s. 127.
- 51 MD Nr. 33, s. 76.
- 52 Antep ŞS Nr. 171, s. 11.
- 53 Konya ŞS Nr. 35, s. 176.
- 54 Konya ŞS Nr. 14, s. 90.
- 55 Antep ŞS Nr. 20, s. 34.
- 56 Harput ŞS Nr. 384, s. 185; Antep ŞS Nr. 34, s. 60; 162, s. 234.
- 57 Antep ŞS Nr. 7, s. 88.
- 58 ND Nr. 5, v. 45b.
- 59 MD Nr. 60, s. 181.
- 60 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 168; Ricaut, s. 211; Olivier, II, 309.
- 61 Sarıçak, *Nakibü'l-eşrafık*, s. 146.
- 62 BOA Ali Emîri, IV. Mehmed, Nr. 4969.
- 63 Sarıçak, *Nakibü'l-eşrafık*, s. 149.
- 64 ND Nr. 5, v. 34a, 35b, 41b.
- 65 BOA Hatt-ı Hümayun Nr. 26846 (Ek VII); 51442; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 168.
- 66 *Veldâyetnâme-i Koyun Baba*, v. 11-16. Nitekim evlâf ve tahrir kayıtlarında Koyun Baba'nın Çorum'daki zaviyesinin Sultan Bayezid ve Selim tarafından maddi açıdan desteklendiği görülmektedir TK KKA Nr. 38:75b; 583, v. 109b.
- 67 *Veldâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Adnan Ötügen Halk Ktp. Nr. 1189, s. 3-14.
- 68 Mecdi, I, s. 76.
- 69 M. Baha Tanman, "Emîr Buhârî Tekkesi", *TDVİA*, XI, 126-128.
- 70 Aşıkpaşazade, s. 196.
- 71 Sarıçak, *Nakibü'l-eşrafık*, s. 111.
- 72 MD, Nr. 52, s. 176.
- 73 *Son Teşkilât-ı Mülkiyyede Köylerimizin Adları*, İstanbul 1928, s. 15, 32, 102, 141, 156.

- 74 TK KKA Nr. 136, v. 167b.
75 TK KKA Nr. 175, v. 135a.
76 TK KKA Nr. 155, v. 198a.
77 Ö. Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 1942, II, 284-304.
78 Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sâflık: Kalendertler*, s. 193-194, 196.
79 TK KKA Nr. 584, v. 88b; MVK Nr. 387, s. 220.
80 TK KKA Nr. 552, v. 47a.
81 TK KKA Nr. 564, v. 55a.
82 TK KKA Nr. 564, v. 42b.
83 Peçevi, I, 348.
84 Martin van Bruinessen, "17. Yüzyıl Kürdistanı'nda Nakşibendi Tarikatı", *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul 1995, s. 56.
85 Bruinessen, s. 56.
86 Şeyhi Mehmed Efendi, I, 62; Belig, s. 154-159. *Vekayiu'l-fudala'da* (I, 62) adını "Rumiyye Şeyhi Seyyid Mahmud" olarak veren Şeyhi Mehmed Efendi babası olarak da *Seyyid Ahmed'i* gösterir. Diğer taraftan Rumiyye Şeyhi'nin öldürülmesini aynı bir başlık altında ele alan Naima (*Târih-i Naima*, İstanbul 1281, III, 385-392) ve Peçevi'de (II, 461-462) Şeyh'in seyyidliğine ait bir vurguya rastlanmadı. Urmevî şeyhlerinin silsilevi-ruhani şecereleri için ise bkz. Bruinessen, s. 74.
87 Müstakimzade, s. 74-76; M. Serhan Tayşi, "Fezullah Efendi", *TDVİA*, XII, 527.
88 MD Nr. 14, s. 619.
89 MD Nr. 26, s. 221.
90 MD Nr. 27, s. 68.
91 MD Nr. 3, s. 122.
92 MD Nr. 23, s. 154.
93 MD Nr. 73, s. 327.
94 MD Nr. 1, s. 195.
95 MD Nr. 14, s. 25.
96 İbnü'l-Emin, Ensab, Nr. 166. Ayrıca Ramazan 1010 (1602)'de 8050 akçe (Ensab Nr. 22 Ek VIII) ve Cemaziyelevvel 1061 (1651)'de 600 akçenin yarısı (Ensab, Nr. 318) seyyid mevacibi olarak İstanbul harcı-hassa eminine teslim edilmiştir.
97 MM Nr. 3634, v. 23b, 24a.
98 MM Nr. 2349, 2350. Seyyidlerin isim ile yevmiyelerini içeren 1143, 7-1143, 8 ve 1143, 9-1143, 10 tarihli iki esamî kütük defteri de bu destekle ilgili olmalı (D. AMH Nr. 24831, 24833).
99 D. AMH Nr. 24810, s. 2-3.
100 MM Nr. 16244, s. 1-2, 13-14.
101 MM Nr. 20925, s. 2.
102 D. AMH Nr. 25014, s. 2, 5. Ayrıca bkz. MM Nr. 16231; D. AMH Nr. 24857; 24931, s. 2, 5, 10, 13; 24914, s. 2, 5; 25051, s. 2, 6-7.
103 MD Nr. 16, s. 181.

- 104 MD Nr. 37, s. 98.
105 MM Nr. 1704, s. 1, 2, 4, 6, 8, 9, 10, 14, 16.
10 İnalçık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmu", s. 52.
107 Kanunnâme-i Kabâil-i Esb-Keşân Der Vilâyet-i Karaman, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1994, VIII, 385 (392).
108 *Kanunnâme-i Cedid*, s. 43, 45.
109 *Zahîr'ül-Kudât, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1996, IX, 405 (461-462).
110 Friedrich von Kraelitz, "İlk Osmanlı Padişahlarının İsdâr Etmiş Oldukları Bazı Beratlar", *TOEM*, 1330, s. 244-245; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, s. 164, dipnot 1.
111 Erdoğan, s. 98-99; TK KKA Nr. 564, v. 35b-36b; 565, v. 81b-87a.
112 Erdoğan, s. 100-101.
113 Erdoğan, s. 103; TT KKA Nr. 137, v. 191b-192a.
114 Kayseri ŞS Nr. 106, s. 58.
115 İlhan Şahin-Feridun Emecen, *Osmanlılarda Divân-Bürokrasi Ahkâm II. Bâyezîd Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul 1994, s. 24.
116 Kanunî Devri Eyâlet Kanunnâmeleri, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1992, V, 96 (98), s. 18 (25).
117 *Kanunnâme-i Cedid*, s. 49.
118 Celâlzade Kanunnâmesi (II), *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (haz. Ahmed Akgündüz), 1994, VII, 286 (307), 294 (312); *Kanun-nâme*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, 2894/2, 70b.
119 Konya ŞS Nr. 35, s. 232.
120 Antep ŞS Nr. 20, s. 241-242.
121 Harput Sancağı Kanunnâmesi, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (haz. Ahmed Akgündüz), 1994, VII, 545 (547).
122 Silistre ve Akkerman Kanunnâmesi, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (haz. Ahmed Akgündüz), 1994, VII, 713-714 (763).
123 TK KKA Nr. 128, v. 768a.
124 Harput ŞS Nr. 331, s. 143.
125 Düzdağ, s. 82.
126 Antep ŞS Nr. 8, s. 51.
127 Antep ŞS Nr. 42, s. 184.
128 MD Nr. 7, s. 979 (Ek IX).
129 Harput ŞS Nr. 386, s. 302.
130 Konya ŞS Nr. 35, s. 257.
131 Mardin ŞS Nr. 262, s. 50.
132 Harput ŞS Nr. 331, s. 88-89.
133 MD Nr. 22, s. 175.
134 MD Nr. 69, s. 16.
135 Rûm Eyâleti Bütçe Kanunnâmesi, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (haz. Ahmed Akgündüz), 1993, VI, 194 (200).

- 136 Kanuni Devri Eyâlet Kanunnâmeleri, s. 18 (25).
137 TK KKA Nr. 137, v. 38a, 57a.
138 TK KKA Nr. 135, v. 5a-6a, 12a-13b, 73b, 79b.
139 TK KKA Nr. 146, v. 106a.
140 TK KKA Nr. 131, v. 117a
141 TK KKA Nr. 155, v. 1b-17a.
142 ND Nr. 27, v. 27b-28b.
143 *Kanûn-nâme-i Sultânî li 'Aziz Efendi*, s. 38.
144 Cahen, s. 116.
145 Özel, s. 305. Bu konudaki hadislerle dair bkz. Sarıçık, s. 45-145.
146 Bir seyyidin fakir akrabasına zekât ve sadaka vermesinin caiz olup olmadığı sorusuna Ebussuud Efendi, "Zekât verilmez, gayri sadakat verilmek meşrudur" şeklinde fetva vermiştir. Bkz. Düздаğ, s. 82. Arendonk, Ehl-i Beyt'in nesep bakımından en üstün kimseler olduğu düşüncesinin kadınlarına başka bir kimsenin küfür olamamasından tezahür ettiğini ve seyyid kızları ile onlara küfür olmayan erkekler arasında evlenmelerin nadir olduğunu kaydeder (s. 439). Ancak Osmanlı'da bu kuralın o kadar kesin bir geçerliliğe sahip olmadığını ve kadınların seyyid veya şerif olmayan erkeklerle evlendiklerine daha önce değinmiştik.
147 Arendonk, s. 439.
148 Arendonk, s. 439-440.
149 Düздаğ, s. 82.
150 Ebussud Efendi, *Fetâvayı Ebussuud*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Nr. 1217, v. 499a.
151 Harput ŞS Nr. 385, s. 29.
152 Baudier, s. 205; Chalcondyle, 27.
153 *Hirzûl-mülûk*, v. 63a.
154 Ricaut, s. 209.
155 Olivier, II, 308.
156 Düздаğ, s. 82-83.
157 Düздаğ, s. 83.
158 Kayseri ŞS Nr. 79, s. 65.
159 Kayseri ŞS Nr. 106, s. 21.
160 Antep ŞS Nr. 34, s. 2.
161 Antep ŞS Nr. 4, s. 281.
162 Kayseri ŞS Nr. 106, s. 104.
163 Konya ŞS Nr. 11, s. 63.
164 Karaman ŞS Nr. 279, s. 15.
165 Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, İstanbul 1992, s. 171, 175.
166 Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşlık*, İstanbul 1977, s. 109, 114-115.
167 Eröz, s. 114.
168 Enver B. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964, s. 282.
169 Şapolyo, s. 282-283.

- 170 Naşit Uluğ, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul 1939, s. 77-78.
- 171 Sapolyo, s. 283.
- 172 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 167.
- 173 Ricaut, s. 211.
- 174 Olivier, II, 308-309.
- 175 Köprülü, "Fıkah", I A, IV, 617; Albert H. Lybyer, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, (çev. Seçkin Cızoğlu) İstanbul 1987, s. 194.
- 176 Amy Singer, *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*, (çev. Sema Bulutsuz), İstanbul 1996, s. 36-37.
- 177 İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adanı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara 1994, s. 26.
- 178 Karaman ŞS Nr. 279, s. 15; Antep ŞS Nr. 1, s. 35; 4, s. 281; 3, s. 149; 46, s. 131; 168, s. 69-70; 34, s. 2; Kayseri ŞS Nr. 79, s. 65; Harput ŞS Nr. 383, s. 60; 385, s. 4, 26; Konya ŞS Nr. 11, s. 39; 17, s. 74, 115.
- 179 Baudier, s. 206.
- 180 ND Nr. 9, v. 82b.
- 181 Kayseri ŞS Nr. 79, s. 199.
- 182 Konya ŞS Nr. 14, s. 90.
- 183 Nitekim, 1674'te İstanbul nakibü'l-eşrafı, Antep nakibü'l-eşraf kaymakamı Seyyid Ali Çelebi'den gerekli olduğu hallerde sâdâtı lendisinin "tedib ve ilzam" edip, "ehl-i orfe rencide" ettirmemesi isteniyordu (Antep ŞS Nr. 171, s. 104). Ayrıca bkz. Konya ŞS Nr. 25, s. 8; Antep ŞS Nr. 27, s. 216; 171, s. 139; Kayseri ŞS Nr. 106, s. 199.
- 184 Ricaut, s. 211; Olivier, II, 309.
- 185 Seyyid Ali Baba hapsedilmek üzere nakibü'l-eşraf kaymakamına teslim edilmiştir, Konya ŞS Nr. 14, s. 90. Ayrıca Nakibü'l-eşrafın konağında borçları sebebiyle tutulanlara dair bkz. BOA, Hatt-ı Hümayun, Nr. 26846; 51442.
- 186 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı*, s. 168.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Hırzû'l-mülûk, v. 60b.

Kitâbu Mesâlihü'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, (haz. Yaşar Yücel) Ankara 1988, s. 6-7.

3 *Hırzû'l-mülûk*, v. 64a-b.

4 Örnekler için bkz. Mecdi, s. 319-323; Atâî, s. 126-127, 161-163, 247, 313, 498-499, 742-744; Şeyhi Mehmed Efendi, s. 10-11, 34-35, 201-202, 245, 383-384, 413-414, 479-480, 541-543.

5 Nitekim *Devhatu'n-nukabâ'da* Allame Şeyhi Efendi'nin (ö. 1635) nakibü'l-eşraf oluncaya kadarki görevleri şu şekilde sıralanır: "Evâil-i hâlinde fezâil-i ilm ve ırfânı tahsil ve sahâ-yî-i dil ve cânı ün-vân-ı ma'ârif bi-kerân ile tekmil idtikde Şeyhü'l-islam Yahya Efendi hizmetlerinde mülâzum ve medârise müdâvim olup kırk akçe medreseden ma'zûl olduğda bin on dokuz Ramazânında Nâib Mehmed Efendi yerine Fethiye Sinan Paşa medresesine bâric ve elli akçe ile âric oldular ba'dehu Zâl Paşa ve Şâh Sultan ve Sahn ve Haseki medreseleriyle ta'zim ve otuz bir Şa'bânında Sultan Selâm-ı Kadîm medresesiyle tekrîm olunup otuz iki Muharremi'nde Kudus-i Şerif kazâsı ihşân ve otuz beş Zi'l-ka'desinde Mekke-i Mükerrerme kazâsıyla nâil-i lutf-ı firâvân olup... Lâkin gitmemek-

le ol mansıb-ı şerif ile Kara Çelebizade Aziz Efendi teşrif olundu otuz altı Cemâziyye'l-âhiresi'nde Galata kadılığıyla ikrâm ve ba'de'l-azl Anadolu pâyesiyle ihtirâm" olunur. Benzer şekilde, Seyyid Mehmed Es'ad Emir Efendi de (ö. 1647) "Nukûd-ı ilm ve ırfânıyla kesb-i vicâhet ve şân ve kemâ-yenbağ" mahsil-i üvân itdikten sonra tarik-i kazâyâ âzim olup arâz-i mukaddese de nice bilâda hâ-kım ve revnak-efrûz-ı mehâkım olarak vatan-ı ashlileri olan Ankara'ya dahi iki defa kadı olmuşlar idi. Sâlisen mevleviyetle mansıb-ı mezbur inâyet ve otuz dokuz Zî'l-hiccesi'nde Sâdıkzade Hısmı Abdullah Efendi yerine Medîne-i Münevvere kazâsıyla tekrîm" olduktan sonra Allame Şeyhi Efen-di'nin yerine nakibü'l-eşraf olabılmıştır. Ahmet Rif'at, s. 20, 21.

6 Mûstakimzade, s. 29-30, 74-76, 79-80.

7 Atâî, s. 313.

8 Şeyhi Mehmed Efendi, I, 245.

9 Şeyhi Mehmed Efendi, I, 10-11.

10 Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*'nda (s. 73-110) bu bölgede askeri, idari teşkilat, etnik ve di-ni unsurlar, İslamlaşma ile kuruluş hakkında bilgi verir. Halil İnalcık ise "Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi" (*Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, çev. Mehmet Öz, Derleyenler Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s. 225-240) adlı makalesinde ön-celikle göç ve nüfus baskısının bir sonucu olarak uçuk toplumsal değişimin temel sebebini, daha sonra da 13. yüzyıl sonu ile 14. yüzyıl başında bu uç toplumunda devlet oluşumunda etkili olan başlıca faktörleri ele almaktadır.

11 Aşıkpaşazade, s. 205.

12 İnalcık, "The Emergence of the Ottomans", *The Cambridge History of Islam*, I, 269-270.

13 *Battalname*, s. 3-4.

14 *Battalname*, s. 137.

15 *Dânişmendnâme*, s. 199.

16 *Dânişmendnâme*, s. 205.

17 *Saltuknâme*, I, 5.

18 *Saltuknâme*, II, 39.

19 *Battalname*, s. 61, 91-92, 176-180, 295; *Dânişmendnâme*, s. 212, 220, 290-291, 297, 332; *Saltuknâme*, I, 55-56; II, 53.

20 *Saltuknâme*, III, 200.

21 *Battalname*, s. 4-29.

22 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 27-28.

23 Rum Abdallarının Anadolu tarihindeki önemine ilk defa Köprülü *Türk Edebiyatında İlk Mutasav-vıflar*'da temas etmiştir (muhtelif sayfalar). Daha sonra "Anadolu'da İslâmiyet" (s. 402-405) adlı makalesinde bunların Babai bakiyeleri olduğunu söylemiştir. Köprülü'nün bu konudaki ilk monografik çalışması ise Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi için yazdığı "Abdal" maddesi (1935, I. Fasikül, s. 29-38) olmuştur.

24 Ocak, *Babailer İsyanı. Alevîliğin Tarihîsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul 1996, s. 201. Muhtelif menşelerden gelen bu Türkmen babalarının Babai hareketi ve Kalendarilikle olan ilişkilerinin tahlili için bkz. Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 200-210; *Osman-lı İmparatorluğu'nda Marjinal Sâfiîlik: Kalendariler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992, s. 87-102.

- 25 Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, s. 33-34.
- 26 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 122-123.
- 27 Haselki Sultan Abdülkadir Geylanî'nin türbesi ve camiini tamir ettirip vakfına bağışta bulunmuştu (Peçevi, I, 425). 1534 Irak'ı seferi esnasında Kanuni Sultan Süleyman, şeyhin Bağdat'taki türbe ve imaretinin yeniden ihyasını emreder. Külliye 1638'de Sultan IV. Murad tarafından esaslı bir şekilde tamir ettirilir ve Osmanlı döneminde bu tamirler çeşitli aralıklarla devam eder. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdüsselâm Uluçam, "Bağdad'da Abdülkadir Geylanî (K.S.) Külliyesi", *Vakıflar Dergisi*, 1988, XX. Sayı, s. 63-84.
- 28 Sadık Vıcdani (*Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Kadiriyye*, 1338-1340, s. 36), Şeyh İsmail-i Rumî'nin, Şeyh Seyyid Abdürrezzak'dan alınan Kadiri tarikatını şeyhin emri ile Anadolu, Rumeli ve İstanbul'a getirerek yaydığını belirtir.
- 29 Vıcdani, s. 36.
- 30 Vıcdani, s. 26, 37; Mustafa Kara, *Eşrefoğlu Rumi*, Ankara 1995; A. Neclî Pekolcay-Abdullah Uçman, "Eşrefoğlu Rûmî", *TDVİA*, XI, 480-482.
- 31 *Menâkıb-ı Eşrefzâde* v. 2a.
- 32 *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, v. 2a-8a.
- 33 Bayram, s. 32-34.
- 34 Emir Sultan'ın hangi tarikatın üyesi olduğu yönündeki bilgiler oldukça çelişkili olup Hüseyin Algül-Nihat Azamat, Atâî'nin verdiği silsileyi dikkate alarak Emir Sultan'ın babası Seyyid Ali'den onun Hâce İshak-ı Huttalânî'den (ö. 1423) tarikat aldığını ve silsilenin Necmeddin-i Kübra'ya (ö. 1221) ulaştığını dolayısıyla Emir Sultan'ın Kübrevî tarikatına bağlanması mümkün olabileceğini ileri sürmektedirler. Ancak Seyyid'in tarikat silsilesini on iki imam kanalıyla Hz. Ali'ye ulaştıran rivayetlerin bulunduğunu da ilâve etmektedirler ("Emir Sultan", *TDVİA*, XI, 147-148).
- 35 *Menâkıb-ı Emir Sultan*, İÜ Ktp. Ty. Nr. 2370, v. 4b, 7b.
- 36 Lâmiî, *Tercüme-i Nefâhâtü'l-Üns*, İstanbul 1270, s. 465-470; Abdürrezzak Efendi, *Menâkıb-ı Emir Buhârî*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi Nr. 3622, v. 172a-174b; Mustafa Kara, "Emir Buhârî", *TDVİA*, XI, 125-126.
- 37 İsmail H. Bursevî, s. 82-83. Aziz Mahmud hakkında bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *TDVİA*, IV, 338-340. Ayrıca Aziz Mahmud yanında onun hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 359-362.
- 38 *Vilâyetnâme-i HBV*, s. 1, 19.
- 39 Aşıkpaşazade, s. 204; Elvan Çelebi, v. 113b. Ayrıca bkz. Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 173.
- 40 Burhan Abdal, *Vilâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâjet-nâme des Hadschim Sultan)*, (yay. Rudolf Tschudi), Berlin 1914, s. 3-5, 12-15.
- 41 Bu çalışmada Abdurrahman Güzel'in bir incelemeyle beraber yayımladığı (*Abdal Mûsâ Vilâyetnâmesi*, Ankara 1999) velayetname kullanılmış olup bundan sonra buradan yapılacak alıntılarda *Abdal Musa Vilâyetnâmesi*, inceleme kısmından yapılacak alıntılarda yazar adı verilecektir. Abdal Musa'nın menşee meselesi için bkz. *Abdal Mûsâ Vilâyetnâmesi*, s. 39; Güzel, s. 131-132; Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 204. Yine velayetnamede geçen "Biz Horasan müllündeki bâbdanuz" (s. 38; Güzel, s. 132) ifadesi Horasan ile ilişkisini kurmaktadır. Abdal Musa hakkında bkz. Köprülü, "Abdal Musa", *THEA* (aynı makalenin Orhan Köprülü tarafından tamamlanmış biçimi için *Türk Kûl-*

türü, 1973, sayı 124, s. 198-207); Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 204-207; İlhan Akçay, "Abdal Musa Tekkesi", VII. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1972, I, 360-373.

- 42 Belîğ, s. 213.
43 Aşıkpaşazade, s. 205.
44 Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 207.
45 *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, s. 1-2.
46 *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, s. 8-45.
47 *Velâyetnâme-i Koyun Baba*, Milli Ktp. Yz. A. Nr. 3038, v. 1b-5b.
48 *Veli Baba Menâkıbnamesi*, s. 159-170; Bayram Ürekli-Ali Bağ, "Veli Baba ve Senirkent Uluğbey'deki Manzumesi", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Edebiyat Dergisi*, Konya 1995, sayı 9-10, s. 142-148. Burada hemen belirtmeliyiz ki, bilindiği kadarıyla tek yazına nüsha olan ve sülâleden Takiyüddin Öztoprak'ın bulunan menâkıbnameye ulaşamadığından Bedri Noyan tarafından yayımlanan *Veli Baba Menâkıbnamesi* (1996) kullanılmıştır. Ayrıca Ürekli-Bağ'ın söz konusu çalışmasında, Veli Baba ve Senirkent Uluğbey'deki manzumesine dair menâkıp yanında muhtelif belgelere dayanılmaktadır (bkz. s. 139-217).
49 Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 101-104, 169-171; Erünsal-Ocak, *Menâkıbu'l-Kudsîyye*, s. XXVI-XXVII, XLVI-XLVII.
50 Elvan Çelebi, v. 113b.
51 *Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ*, v. 3a.
52 Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 169, 170.
53 Belîğ, s. 215, 218, 219, 222.
54 Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, s. 23.
55 *Velâyetnâme-i Koyun Baba*, v. 1-2.
56 *Vilâyetnâme-i HBV*, s. 15-16.
57 Burhan Abdal, s. 15, 21.
58 *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, v. 3-4.
59 Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, s. 295; Ocak, *Kalenderler*, s. 88.
60 *Menâkıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefâ*, v. 18a-19b.
61 *Vilâyetnâme-i HBV*, s. 4.
62 *Menâkıb-ı Emîr Sultan*, v. 3b.
63 Âlî, V, 61.
64 Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, s. 23, 24.
65 Burhan Abdal, s. 44, 49.
66 *Vilâyetnâme-i HBV*, s. 16.
67 *Menâkıb-ı Emîr Sultan*, v. 4b.
68 *Menâkıb-ı Emîr Sultan*, v. 5b.
69 *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, s. 3-5.
70 Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara 1989, I, 12, 86.
71 Bayramoğlu, I, 83, 85, 92; II, 11, 12, 14, 38, 40, 54 ve 55 numaralı belgeler.
72 Bayramoğlu, I, 94.
73 Elvan Çelebi, v. 102a.

- 74 Ali, V, 58.
- 75 Ocak, "Emirci Sultan ve Zâviyesi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1978, Sayı 9, 141-142, 145, 176-178.
- 76 Hasan Yüksel, "Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıflar Üzerine Bir Deneme (Şeyh Şemseddin Ailesi)", *Revak, Sivas Vakıfları Bölge Müdürlüğü'nün VIII'inci Vakıf Haftasına Armağan Sayısı*, Sivas 1990, s. 39.
- 77 Konya ŞS Nr. 25, s. 148; 35, s. 142, 133.
- 78 Lâmiî, s. 465.
- 79 Hazini, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr (Yesevî Menâkıbnamesi)*, Cihan Okuyucu, Kayseri 1995, s. VIII, 205 (v. 145b-146a).
- 80 *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, v. 2a.
- 81 Eflâkî, I, 108, 109.
- 82 Eflâkî, I, 155.
- 83 Eflâkî, I, 314.
- 84 Yazıcı (I, 35, 56), eserin inceleme kısmında Bahaeddin Veled'in babasının Hz. Ebu Bekir soyundan geldiği ve Sultan Alaeddin Harizmşah'ın kızı ile evlendiğine dair rivayetin Eflâkî'nin mahsulü olduğunu ve mevcut kaynaklarla belgelenemediğini bildirir. Ayrıca Mevlana'nın anneannesi'nin Şemsu'l-Eimme-i Serahsi'nin kızı olduğu hakkında Sultan Veled ve Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizî'den nakledilen rivayetin şüpheli olduğunu kaydetmektedir.
- 85 Eflâkî, I, 156.
- 86 *Velâyetnâme-i Koyun Baba*, v. 2.
- 87 *Menâkıb-ı Emir Sultan*, v. 5a-b; *Saltuknâme*, I, s. 55-56.
- 88 Burhan Abdal, s. 44-45.
- 89 Burhan Abdal, s. 79-80.
- 90 Burhan Abdal, s. 44.
- 91 Süleyman Uludağ, "Abdal", *TDVİA*, I, 59.
- 92 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, s. 261-262.
- 93 İsmail H. Bursevî, s. 82.
- 94 *Selânikî*, II, 759.
- 95 *Amî*, s. 298.
- 96 Arendonk, s. 441.
- 97 Arendonk, s. 441.
- 98 Naşit Uluğ, *Derebeyi ve Dersim*, 1932, s. 34-35.
- 99 Necdet Sakaoglu, "Seyyid Garip Musa Ocağı", *Tarih ve Toplum*, 61, 1989, 25.
- 100 Aydın Durdu, "Tarsus'un Gaip Ereni Garip Mustafa Baba", *Cem*, 1998, s. 46.
- 101 Ocak, "Alevilik, Bektaşilik Gerçeği ve Buna Yönelik Bazı Tezler", *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996, s. 251-254. Konumuz münhasıran Alevilik olmadığından bu mesele üzerinde fazla durulmamıştır. Ancak Alevilik- Bektaşilik üzerine tezler ve bunların eleştirisi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, "Alevî", *TDVİA*, II, 368-369; "Alevilik, Bektaşilik Gerçeği", s. 246-258.
- 102 *Buyruk*, (haz. Fuad Bozkurt), İstanbul 1982, s. 17.
- 103 Mehmed Yaman, *Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu*, İstanbul 1994, s. 67.
- 104 Nejat Birdoğan, s. 171, 175.

- 105 Gölpınarlı, "Kızıl-baş", *İA*, VI, 792-793.
- 106 Birdoğan, s. 144.
- 107 A. Kemali Aksüt, *Erzincan Tarihi, Coğrafı, İctimai, Etnografı, İdarı, İhsat Tetkikat Tecrübesi*, Resimli Ay Matbaası, 1932, s. 185.
- 108 Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1986, s. 72; Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev. Aykut Kazancıgil) İstanbul 1994, s. 51.
- 109 Roux, s. 49.
- 110 Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, s. 296-297; "İslâm Sufi Tarihlerine Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri", (çev. Yaşar Altan) *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1970, XVIII, 141-152.
- 111 Mélikoff, "Aleviliğin Temelleri", *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, (çev. Turan Alptekin), İstanbul 1993, s. 31-32; "Bektaşî-Alevî Senkretizmini Meydana Getiren Öğeler Üzerine Araştırmalar", *Uyur İdik Uyardılar*, s. 125-126; "Anadolu Süfliğinin Orta Asya Kökenleri", *Uyur İdik Uyardılar*, s. 151-158.
- 112 Mélikoff, "Anadolu Süfliğinin Orta Asya Kökenleri", s. 151; "Bektaşî-Alevî Senkretizmini Meydana Getiren Öğeler Üzerine Araştırmalar", s. 126.
- 113 W. Radloff, *Sibirya'dan (Seçmeler)*, (çev. Ahmet Temir), İstanbul 1976, s. 233; İnan, s. 76.
- 114 Eröz, s. 86.
- 115 Cem, 1998, s. 36.
- 116 Birdoğan, s. 148, 151.
- 117 Birdoğan, s. 149, 151.
- 118 Birdoğan, s. 151-152
- 119 Birdoğan, s. 149, 223.
- 120 Sakaoğlu, s. 22-23. Ancak Sakaoğlu (s. 24-25), yayımlanmamış bir cökkte Garip Musa'nın Balım Sultan'ın halifesi olarak gösterildiğini, bu kabul edildiği takdirde 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıl başlarında yaşamış olabileceğini, bu durumda da 13. ve 14. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelen erenlerden olma ihtimalinin zayıfladığını kaydeder.
- 121 Aksüt, s. 174-175.
- 122 TC Dahiliye Vekâleti Jandarma Umum Kumandanlığı'na ait Dersim üzerine kaleme alınan ve yüz adet basılan rapor, *Jandarma Genel Komutanlığı'nın Raporu, Dersim* (İstanbul 1998) adıyla yayımlanmıştır ki burada bu yayın kullanılmaktadır (JGK, s. 29, 43).
- 123 Mahmut Rışvanoğlu, *Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm*, İstanbul 1992, s. 115, 120, 127.
- 124 M. Şerif Fırat, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara 1983, s. 66-67.
- 125 Cevdet Türkay, *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak Aşiret ve Cemaatlar*, İstanbul 1979, s. 146-147, 674.
- 126 JGK, s. 32-33.
- 127 Ocak, *Babaşler İsyanı*, s. 175.
- 128 Ocak, *Babaşler İsyanı*, s. 186; Sarı Saltuk, s. 65-71.
- 129 Ocak, *Babaşler İsyanı*, s. 189; Birdoğan, s. 46-52.
- 130 JGK, s. 92, 93, 94, 96.
- 131 Fırat, s. 101.
- 132 Aksüt, s. 199.

TABLO: OSMANLI DEVLETİ'NDE NAKİBÜ'L-EŞRAFLAR

Bu tablonun oluşturulmasında Ahmed Rıf'at Efendi'nin *Devhatü'n-Nukabâ* adlı eseri temel alındı. Ancak buradaki eksikliklerin bulunabildiği ölçüde tamamlanabilmesi için Şakayık ve Zeyilleri, Tezkiretî'ş-Şuarâ, I-II (Kınalı-zade Hasan Çelebi) ile Devhatü'l-Meşâyih (Müstakimzâde Süleyman Efendi) gibi biyografik nitelikli eserlerden de yararlanıldı.

- 2 Kınalı-zade Hasan Çelebi, I, 185-186;Mecdi, s. 342.
- 3 Mecdi (s. 342) ve Ahmed Rıf'at (s.10) Seyyid Mahmud'un vefatı olarak 943 (1536-1537) tarihini verirler. Ancak Atâi (s.175,176) Seyyid Mahmud'un 941'de görevden ayrıldığı ve yerine Muhterem Efendi'nin geldiğini beyan etmektedir. Uzunçarşılı da (Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı, s.166) 942 Zil'-hicce (1536) tarihli bir siyâdet berâtında Muhterem Efendi adının kayıtlı olduğunu bildirmektedir.
- 4 Atâi, s.175-176.
- 5 Atâi, s.247-248;Mecdi, s.326-327.
- 6 Müstakimzâde, s.29-30;Atâi, s.281-282;Mecdi, s.484-485.
- 7 Atâi, s.297-299.
- 8 Atâi, s.431-432; Kınalı-zade Hasan Çelebi, II, 944-946.
- 9 Atâi, s.497.
- 10 Atâi, s.498-499.
- 11 Atâi, s.582.
- 12 Atâi, s.693.
- 13 Atâi, s.742-743; Kınalı-zade Hasan Çelebi, I, 515-517.
- 14 Şeyhî, I, 18-20.
- 15 Şeyhî, I, 135.
- 16 Şeyhî, I, 201-202;Atâi, s.432-433.
- 17 Şeyhî, I, 347-348.
- 18 Şeyhî, I, 413-414.
- 19 Şeyhî, I, 409-411;Atâi, s.642-643.
- 20 Şeyhî, I, 241-242,541-543.
- 21 Şeyhî, II, 135-136.
- 22 Müstakimzâde, s.74-76;Şeyhî, II, 247-249.
- 23 Şeyhî, II, 125-126.
- 24 Şeyhî, II, s.336-340;Müstakimzâde, 79-80;Şeyhî, I, 500-501.
- 25 Şeyhî, II, s.128-130;Şeyhî, I, 121-122.
- 26 Şeyhî, II, 173-174;Şeyhî, I, 25-26.
- 27 Şeyhî, II, 249-250.

KAYNAKÇA

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): Maliyeden Müdevver (MM) Nr. 1704, 3634, 16231, 16244, 2349, 2350, 20925.
- Mühimme Defterleri (MD) Nr. 1, 2, 3, 7, 14, 16, 18, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 33, 37, 43, 52, 60, 69, 71, 73.
- İbnü'l-Ermin Tasnifi (Ensab) Nr. 14, 22, 23, 24, 166, 318, 658.
- Ali Emiri Tasnifi, IV. Mehmed Nr. 4969, 8402, 8443.
- II. Süleyman Nr. 952.
- Hatt-ı Hümayun Nr. 26846, 51442.
- Cevdet (Evkafl) Nr. 26647.
- D.AMH Nr. 24810, 24831, 24833, 24857, 24914, 24931, 25014, 25051.
- Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadime Arşivi (TK KKA) Nr. 38, 128, 131, 135, 136, 137, 146, 155, 175, 537, 552, 556, 564, 565, 583, 584.
- Şer'iye Sicilleri (Ş.S.) Antep Nr. 1, 3, 4, 7, 8, 9, 16, 20, 27, 34, 42, 46, 162, 168, 171.
- Harput Nr. 324, 331, 362, 383, 384, 385, 386.
- Karaman Nr. 278, 279.
- Kayseri Nr. 31, 79, 97, 106.
- Konya Nr. 11, 14, 17, 20, 25, 30, 35.
- Mardin Nr. 262.
- İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi : Nakibü'l-esrâf Defterleri (ND) Nr. 1 (68), 2 (69), 3 (70), 4 (71), 5 (72), 6 (73), 7 (74), 8 (75), 9 (76), 10 (77), 11 (78), 12 (79), 13 (80), 14 (81), 15 (82), 16 (83), 17 (84), 18 (85), 19 (86), 20 (87), 21 (88), 22 (89), 23 (90), 24 (91), 25 (92), 26 (93), 27 (94), 28 (95), 29 (96), 30 (97), 31 (98), 32 (99), (101), (102), (103), (104), (105), (106).
- Abdullah Veliyyüddin Bursevî, *Menâkıb-ı Esrefzâde*, Milli Kütüphane, Yz. A. 3480/1.
- Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, (Haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1991.
- Abdürrezzak Efendi, *Menâkıb-ı Emir Buhârî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Nr. 3522/9.
- Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri (Menâkıb-i al-Ârifin)*, (Çev. Tahsin Yazıcı), I-II, İstanbul 1973.
- Ahmet Nazif Efendi, *Riyazü'n-Nukabâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, Nr. 4590.
- Ahmed Rifat, *Devhatü'n-Nukabâ*, İstanbul 1283.
- Akçay, İlhan, "Abdal Musa Tekkesi", VII. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1972, I, 360-373.
- Aksüt, A. Kernali, *Erzincan Tarihi, coğrafî, içtimai, etnografî, idari, ihstat tetkikat tecrübesi*, Resimli Ay Matbaası, 1932.
- Algül, Hüseyin-Azamat, Nihat, "Emîr Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI.
- Algar, Hamid, "Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIV.
- Âli, Gelibolulu Mustafa, *Künhu'l-Ahbâr*, İstanbul 1277, V.
- Arendonk, C. Van, "Şerîf", *İslâm Ansiklopedisi*, XI, 435-442.
- Âşık Çelebi, *Moâ'ir üs-Şu'arâ or Tezkere of 'Âşık Çelebi*, (Faks. Ngr. G. M. Meredith-Owens), London 1971.
- Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âli Osman (Âşıkpaşazâde Tarihi)*, (Ngr. Âli Beğ), İstanbul 1332.
- Atâf (Nev'izâde), (Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri) Hadaiku'l-Hakaik Fî Tekmilleti'ş-Şakaik, (Ngr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989.
- Ateş, Ahmed, "Asabiyyet", *İslâm Ansiklopedisi*, I, 663-664.

- Bağdatlı Ahmed Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, İ. Ü. Kütüphanesi, Ty, Nr.2604.
- Barkan, Ö. Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Tervikler I İstila Devirlerinin Kolonizatör TürZâviyeleri", *Vakıflar Dergisi*, 1942, II.
- "Edirne Askeri Kassâmı'na Âit Tereke Defterleri", *Belgeler (Türk Tarih Belgeleri Dergisi)*, 1966, III.
- Baudier, Michel, *Histoire Générale de la Religion des Turcs*, Paris 1625.
- Bayram, Sadi, "Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan Er-Rufai'nin 655 H./1257 M. Tarihli Arapça Vakfiyesi Tercümesi İle 996 H./ 1588 M. Tarihli Seyyid Fettah Veli Silsile-nâmesi", *Vakıflar Dergisi*, XXIII. Sayı.
- Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Veli:Yaşamı-Soyu-Vakfı*, Ankara 1989, I-II.
- Beliğ (İsmail), *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, Bursa 1302.
- Beygu, Abdürrahim Ş., *Erzurum Tarihi Anıtları Kitabeleri*, İstanbul 1936.
- Birdoğan, Nejat, *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi:Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, İstanbul 1992.
- Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (Çev. Neşet Çağatay), Ankara 1992.
- Bruinssen, Martin Van, "17. Yüzyıl Kürdistanı'nda Nakşibendi Tarikatı", *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul 1995.
- Burhan Abdal, *Velâyetnâme-i Hacım Sultan* (Das Vilâjet-nâme des Hadschîm Sultan), (Nşr. Rudolf Tschudi), Berlin 1914.
- Butrus, Abu Manned, "The Husaynis: The Rise of a Notable Family in 18th Century Palestine", (Ed. David Kushner), *Palestine in the Late Ottoman Period*, Kudüs 1986.
- Buyruk, (Haz. Fuad Bozkurt), İstanbul 1982.
- Cahen, Claude, *İslamiyet Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, (Çev. Esat N.Erendor), İstanbul 1990.
- Cantacasin, Th. Spandouyn, *Petit Traicté de l'Origine des Turcs*, (Nşr. Ch. Schefer), Paris 1896.
- Celâl-zâde Kanunnâmesi (II), *Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (Haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul, 1994, VII.
- Chalcondy, *Histoire des Turcs*, Paris 1662, II.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. ve Notlandıran Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986.
- Demir, Necati, "Dânişmend-nâme'nin Dil Özellikleri (Gramer-Metin-Sözlük)", (Doktora tezi), Konya 1996, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, (Ed. Kenan Seyithanoğlu), II-III, İstanbul 1986.
- Durdu, Aydın, "Tarsus'un Gaip Ereni Garip Mustafa Baba", Cem, 1998.
- Durf, Abdülaziz, "Hükümet Kurumları", İslâm Şehri, (Çev. Elif Topçugil), İstanbul 1992, 67-88.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983.
- Ebussuûd Efendi, *Fetâvâ-yı Ebussuûd*, Süleymaniye Kütüphanesi (Hacı Mahmud), Nr.1217.
- Ebu'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltuk-nâme*, (Nşr. Şükrü H. Akalın), Ankara 1988-1990, I-III.
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsîyye Fi Menâsibi'l-Ünsîyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Salâlesinin Menâkıbu'l-Tarihi*, (Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Y. Ocak), Ankara 1995.
- Erdoğan, M. Akif, *Osmanlı Yönetiminde Beyşehir Sancağı (1522-1584)*, İzmir 1998.
- Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, İstanbul 1977.
- Es'ad Efendi, *Osmanlılarda Töre ve Törenler (Teşriât-ı Kadîme)*, İstanbul 1979.
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi*, İstanbul 1314, I, III.

- Faroqhi, Suraiya, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, (Çev. Gül Çağal Güven), İstanbul 1995.
- Farsakh, M. Andrea, "Sünnî Halifelikle Şîî İmamlığın Mukayesesi", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1995.
- Fırlıklı, E. Ruhi, *İlmîyye Şîas*, Ankara 1984.
- *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara 1996.
- Fırat, M. Şerif, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Ankara 1983.
- Graefe, E., "Fâtımîler", *İslâm Ansiklopedisi*, IV.
- Gibb, H.A.R.-Bowen, Harold, *Islamic Society and the West*, London 1969, I-II.
- Güzel, Abdurrahman, *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Ankara 1999.
- Haig, T. W., "Seyyid", *İslâm Ansiklopedisi*, X:543.
- Harpurd Sancağı Kanunnâmesi, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, (Haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1994, VII.
- Harrah, Fatima, "Sharifism and The Sharif-s in The Reign of Muhammad b. 'Abd Allah (1757-1790)", *Hesperis-Tamuda*, XXX:17-35.
- Hazini, Cevâhîr-ü-Ebrâr, I. Ü., *Türkçe Yazmalar*, Nr. 3893.
- Hırs-ü'l-Mülûk, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, (Haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988.
- Hinz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (Çev. Tefik Biyıkioğlu), Ankara 1948.
- Hitti, Philip K., *Siyâset ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul 1989, I-II.
- Hodgson, G. S. Marshall, *İslâm'ın Serüveni*, İstanbul 1993, I.
- Huart, Cl, "Ali Evlâdı", *İslâm Ansiklopedisi*, I:319-320.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.
- İdris-i Bîstî, "Kanûn-ı Şehinşâhî", *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, (Haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1991, III.
- İnalçık, Halil, "Osmanlı Padişahı", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIII.
- "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri."
- Reşit Rahmatî Arat İçin*, Ankara 1966.
- *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2004.
- "The Emergence of the Ottomans", *The Cambridge History of Islam*, (Ed. P. M Holt- Ann K. S. Lampton- Bernard Lewis), Cambridge 1980, I.
- "Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi", *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, (Der. Oktay Özel-Mehmed Öz), Ankara 2000, 225-240.
- "Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi", *Türkiye Günlüğü*, 1990 Yaz.
- "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmü", *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993, 31-65.
- İnan, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1986.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâb-ı Sülsile-i Tarîk-i Celvetî*, İstanbul 1291.
- Jandarma Genel Komutanlığı'nın Raporu, *Dersim*, İstanbul 1998.
- Kanûnî Devri Eyâlet Kanunnâmeleri, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, (Haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1992, V.
- Kanûn-nâme-i Sulânsî li 'Azîz Efendi*, (Haz. Rhoads Murphy), Harvard Üniversitesi Basımevi 1985.
- Kanûn-nâme-i Cedîd, I. Selim Kanunnâmeleri (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları*, (Haz. S. Pulaha-Y. Yücel), Ankara 1988.

- Kanunnâme-i Kabâil-i Esb-Keşân Der Vilâyet-i Karaman, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (Haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1994, VIII.
- Kara, Mustafa, *Eşrefoğlu Rumi*, Ankara 1995.
- "Emir Buhârî", *TDVİA*, XI.
- Karahan, Abdülkadir, "Tezkire", *İslâm Ansiklopedisi*, XII.
- Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-Amel li İslâhi'l-Halel*, İstanbul 1280.
- Khan, M. S., "The Early History of Zaydi Shi'ism in Daylaman and Gilan", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 1975, II.
- Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâf*, Bulak 1248, III.
- Kınalızade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Suvarâ*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1989, I-II.
- Kitabu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar, (Haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988.
- Köprülü, Fuad, "Anadolu'da İslâmiyet", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, 1338.
- "Abdal", *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, 1935, I. Fasikül:29-38.
- "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", *Belleten*, 1943, VII.
- "Fıkıh", *İslâm Ansiklopedisi*, IV.
- "Ahmed Yesevî", *İslâm Ansiklopedisi*, I.
- *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1981.
- *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1988.
- *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993.
- Köylerimiz (Son Teşkilât-ı Mülkiyyede Köylerimizin Adları)*, İstanbul 1928.
- Kraelitz, Friedrich Von, "İlk Osmanlı Padişahlarının İsdâr Etmış Oldukları Bazı Beratlar", *TOEM*, 1330.
- Kunter, H. Baki, "Tarsus'taki Türkistan Zaviyelerinin Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, 1965, 31-50.
- Kurşun, Zekeriya, "Hâşimîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XVI.
- Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefahâtu'l-Üns*, İstanbul 1270.
- Lammens, H., "Mekke", *İslâm Ansiklopedisi*, VII.
- Lewis, Bernard, "Alids", *The Encyclopaedia of Islam*, I.
- "Hashimiyya", *Encyclopaedia of Islam*, III.
- *Tarihte Araplar*, (Çev. H. Dursun Yıldız), İstanbul 1979.
- Lütfî Paşa, "Asâfınâme", *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (Haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1992, IV.
- Lybyer, Albert H., *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, (Çev. Seçkin Cızoğlu), İstanbul 1987.
- Madelung, Wilferd, "The Alid Rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan.", *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabie Islamici*, Ravello 1-6 Settembre 1966 Napoli 1967.
- El-Maverdi (Ebû'l-Hasan)*, *El-Ahkâmü's-Sultâniyye İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, (Çev. Ali Şafak), İstanbul 1976.
- Mazzaoui, M. Michel, *The Origins of The Safawids*, Wiesbaden 1972.
- Mecidi Mehmed Efendi*, (Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri) *Hadâiku's-Şakaik*, (Nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, I.
- Melikoff, Irene, "Al-Battal (Sayyid Battal Ghazi)", *Encyclopaedia of Islam*, I.

- *Uyur İdik Uyardılar*, (Çev. Turan Alptekin), İstanbul 1993.
- Menâkıb-ı Emîr Sultan, İ. Ü., *Kütüphanesi*, Ty. Nr.2370.
- Menâkıb-ı Tâcu'l-Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ, İ. Ü. Kütüphanesi, Ty., Nr.3407.
- Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazi (*Battalnâme*), 1317
- Mortel, T. Richard, "Zaydi Shi'ism and The Hasanid Sharifs of Mecca, *International Journal of Middle East Studies*, 1987, XIX.
- 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530), Ankara 1996, (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları).
- Müstakimzâde Süleyman Saadeddin, Devhatü'l-Meşâyih, İstanbul 1978.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, İslâm. İdealler ve Gerçekler, (Çev. Ahmet Özel), İstanbul 1996.
- "Safevîler Döneminde Manevî Hareketler, Felsefe ve İlahiyat", *Makaleler II*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İstanbul 1997.
- Niebuhr, C., *Description de l'Arabie*, Amsterdam-Utrecht 1774.
- Nizameddin Şâmî, Zafernâme, (Çev. Necati Lugal), Ankara 1949.
- Nizâmü'l-Mülk, Siyerü'l-Mülûk veya Siyâset-nâme, (Önsöz ve Giriş ile Nşr. Mehmet A. Köymen), Ankara 1976.
- Ocak, Ahmet Y., "Emirci Sultan ve Zâviyesi", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1978, 136-208.
- *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983.
- "Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II.
- "Ebü'l-Vefa el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X.
- "Battal Gazi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, V.
- *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, Ankara 1992.
- *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süflilik:Kalenderler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992.
- "Alevîlik, Bektâşîlik Gerçeği ve Buna Yönelik Bazı Tezler", *Türk Süfliliğine Bakışlar*, İstanbul 1996.
- *Babâîler İsyanı. Alevîliğin Tarihsel Akt Yapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, İstanbul 1996.
- *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998.
- "Düşünce Hayatı (XIV-XVII. Yüzyıllar)", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, (IRCICA), II.
- *Sarı Saltık Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Ankara 2002.
- d'Ohsson, Mouradjea, *Tableau Général de L'Empire Othoman*, Paris 1788-1824, IV.
- Olivier, G. A. *Voyage dans l'Empire Othoman, l'Egypte et la Perse*, Paris 1804, II.
- Ortaylı, İlber, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara 1994.
- Önder, Mehmet, "Konya'da Alevî Sultan Mescidi ve Mihrabı", *Vakıflar Dergisi*, 1958.
- "Seydişehir'de Seyyid Harun Külliyesi, Vakıfları ve Bânisi", *Vakıflar Dergisi*, 1988, XX. Sayı.
- Öz, Mehmet, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul 1997.
- "XVI. Yüzyılda Lâdik Kazasında Mâlikâne-Divânî Sistemi", *Vakıflar Dergisi*, XXVI.
- Öz, Mustafa, "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X.
- "Hasan el-Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XVI.
- Özel, Ahmet, "Âl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II.
- Pekolcay, A. Neclâ-Uçman, Abdullah, "Eşrefoğlu Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI.

- Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, (Önsöz ve İndeks Fahri Ç. Derin-Vahit Çabuk), İstanbul 1980, I-II.
- Pir Mehmed Efendi, "*Zahr-ül-Kudât*", *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (Haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1996, IX.
- Radloff, W., *Sibiryâ'dan (Seçmeler)*, (Çev. Ahmet Temir), İstanbul 1976.
- Rahman, Fazlur, *İslâm*, (Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 1993.
- Rent, G., "Hashimids (Al-Hawâşlum)", *Encyclopaedia of Islam*, III.
- Rezâk, Muhammed, "İdrîsiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXI.
- "İdrîs I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXI.
- Ricaut, Paul, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, London 1686.
- Rıgvançoğlu, Mahmut, *Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm*, İstanbul 1992.
- Roux, Jean-Paul, *Türkler'in ve Moğollar'ın Eski Dini*, (Çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994.
- Rûm Eyâleti Bütçe Kanunnâmesi, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (Haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1993, VI.
- Sadık Vîcdânî, *Tomar-ı Turuk-ı 'Aliyye'den Kadiriyye Siksilenâmesi*, İstanbul 1338-1340.
- Safî Mustafa Efendi, *Zübdetü't-Tevârih*, Veliyyeddin Efendi Ktp. Nr.2429, II.
- Sakaoğlu, Necdet, "Seyyidlik Sarığı Sarmak", *Tarih ve Toplum*, 1985, III.
- "Seyyid Garib Musa Ocağı", *Tarih ve Toplum*, 1989, 61, Ocak.
- Sancak, Murat, *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt*, İstanbul 1997.
- *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakibü'l-craftlık Müessesesi*, Ankara 2003.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevi-Hâşimî İlişkileri İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar*, Ankara 1997.
- Savory, R. M., "Safavid Persia", P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and B. Lewis (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1980, I.
- Sehî (Edirneli), *Asâr-ı Eslâftan Tezkire-i Sehî*, İstanbul 1325.
- Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, (Haz. Mehmet İpsirli), I-II, Ankara 1999.
- Serjeant, R.B., "The Saiyids of Hadramawt", *Studies in Arabian History and Civilisation*, London 1981.
- "Arabistan'da Toplumsal Tabakalaşma", *İslâm Şehri*, (Çev. Elif Topçugil), İstanbul 1992.
- Silistre ve Akkerman Sancakları Kanunnâmesi, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (Haz. Ahmed Akgündüz), İstanbul 1994, VII.
- Singer, Amy, *Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler*, (Çev. Sema Bulutsuz), İstanbul 1996.
- Smith, G. Martin, "Some Turbes/Maqams of San Saltuq An Early Anatolian Turkish Gazi-Saint", *Turcica*, 1982, XIV.
- Strothman, R., "Zeydiye", *İslâm Ansiklopedisi*, XIII.
- Şahin, İlhan-Emecen, Feridun, *Osmanlılarda Divân-Bürokrasi-Ahkâm II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul 1994.
- Şapolyo, Enver B., *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964.
- Şeyhi Mehmed Efendi, (*Sakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*) *Vekayiü'l-Fudalâ*, (Haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, I-II.
- Tabarî, *Millestir ve Hükûmdarlar Tarihi*, (Çev. Zâkir K. Ugan-Ahmet Temir), İstanbul 1992, IV.
- Tanman, M. Baha, "Emîr Buhârî Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI.
- Terrasse, H., "Alawis (Alawiyya)", *The Encyclopaedia of Islam*, I.

- Togan, Zeki V., "Resîdeddin'in Mektuplarında Anadolu'nun İktisadî ve Medenî Hayatına Ait Kayıtlar", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1954, XV, 1-4'den ayrı basım:1-18.
- "Sur l'Origine des Safavides", *Melanges Louis Massignon*, Damas 1957.
- Turan, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988.
- Tursun Beğ, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, (Haz. Mertol Tulum), İstanbul 1977.
- Türkay, Cevdet, *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak Aşret ve Cemaatlar*, İstanbul 1979.
- Türkdoğan, Orhan, *Alevî-Bektaşî Kimliği (Sosyo-Antropolojik Araştırma)*, İstanbul 1995.
- Uluçam, Abdüsselâm, "Bağdad'da Abdülkadir Geylanî (K.S.) Külliyesi", *Vakıflar Dergisi*, 1988, XX. Sayı.
- Uluğ, Naşit, *Derebeyi ve Dersim*, 1932.
- *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul 1939.
- Uludağ, Süleyman, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I.
- "Âl-i Abâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II.
- Uzun Firdevsî, *Manâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî (Vilâyetnâme)*, (Haz. A. Gölpınarlı), İstanbul 1958.
- Uzurgarşılı, İ. Hakko, *Mekke-i Mukerreme Emirleri*, Ankara 1972.
- *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1970.
- *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988.
- *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, Ankara 1984.
- Ürekli, Bayram-Baş, Ali, "Veli Baba ve Senirkent Uluğbey'deki Manzumesi", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, Konya 1995, 9-10.
- Vaglieri, Laura V., "The Patriarchal and Umayyad Caliphates", P. M. Holt, Ann K. S. Lambton ve B. Lewis (Ed.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1980, I.
- Vilâyetnâme-i Koyun Baba*, Milli Kütüphane Yz. A. Nr.3038.
- Veli Baba Menâkıbnâmesi, (Haz. Bedri Noyan), İstanbul 1996.
- Watt, Montgomery, "Shi'ism Under The Umayyads", *The Journal of The Royal Asiatic Society*, 1960.
- *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981.
- *Hz. Muhammed Mekke'de*, Ankara 1986.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukûtu*, (Çev. Fikret İşıltan), Ankara 1963.
- *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasî Muhalefet Partileri*, (Çev. Fikret İşıltan), Ankara 1986.
- Wensinck, A. J., "Mekke", *İslâm Ansiklopedisi*, VII.
- Winter, Michael, *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, London and New York 1992.
- Yaman, Mehmed, *Erdebili Şeyh Safî ve Buyruğu*, İstanbul 1994.
- Yediylâz, Bahaeddin, "Osmanlı Toplumı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti*, (Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul (IRCICA), I.
- Yıldız, H. Dursun, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I.
- Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, (Çev. R. Rahmatî Arat), Ankara 1991.
- Yüksel, Hasan, "Sivas'ta Bir Şeyh Ailesinin Ortaya Çıkışı ve Vakıfları Üzerine Bir Deneme", *Revak, Sivas Vakıfları Bölge Müdürlüğü'nün VIII'nci Vakıf Haftası'na Armağan Sayısı*, 1990.
- Yver, G., "Fas", *İslâm Ansiklopedisi*, IV.

Dizin

Ab

Abbasi ailesi 23
 Abbasiler 22, 37, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 56, 77, 79, 80, 131
 Abdal Mehmed 117
 Abdal Musa 118, 126; Zaviyesi (Elmalı) 93
 Abdâlân-ı Rûm 113, 116 ayr. bkz. Rum Abdalları
 Abdi Ağa Medresesi 113
 Abdülhalik-i Gucdüvânî 54
 Abdullah b. Mes'ûd 23
 Abdullah b. Muaviye 41
 Abdullah b. Ömer 40
 Abdullah b. Zübeyr 40
 Abdullah el Me'mûn (Halife) 45
 Abdullah el-Hüseynî (Şeyh) 117
 Abdullah-ı İlahî 118
 Abdullah-ül Müncelî (İmam Kuşeyrizade eş-Şeyh es-Seyyid) 60
 Abdulmuttalib b. Haşim 34, 35
 Abdurrahman b. Ahmed (nakib'ül-eşraf) 83
 Abdülhamid 107
 Abdülkadir-i Geylanî 117
 Abdülkerim b. Şeyh Musa 18
 Abdülvehhab Gazi 114
 Abdüsettar Mustafa (Seyyid) 113
 Açe 25
 Adana 68
 Âdem (Hz.) 46
 Ahmed Ahdi (Bağdatlı) 20
 Ahmed Çelebi (Defterdar) 101
 Ahmed Eflâkî 18
 Ahmed I 98
 Ahmed III 85
 Ahmed Küçek-i Rîfâî 117
 Ahmed Rûfî (Seyyid) 60., 116, 126
 Ahmed Yesevî 24, 54, 55, 115, 118, 121, 122, 131
 Ahmed-i Âlâî (Şeyh) 60
 Ahmed-i Kebîr (Seyyid) 60
 Ahmed-i Küçek 60

Akkoyunlu Türkmen birlikleri 53
 Aksaray 17, 102, 103
 Akşehir 17, 61, 102, 103
 Alaeddin Harizmşah (Sultan) 123
 Alanya 60
 alemdar 91
 Alevi devleti 49
 Alevi Oğlu Mescidi 59
 Alevi Sultan Mescidi 59
 Aleviler 14, 22, 24, 42, 44, 45, 48, 59, 77, 106, 127, 128, 130, 131, 133; Sivas Alevileri 133; Tokat Alevileri 133; Divriği Alevileri 133; Tunceli Alevileri 133
 Aleviyye (Zeydi devleti) 49, 50
 Ali (Hz.) 21, 23, 24, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 49, 54, 55, 77, 115, 117, 119-121, 123-124, 127
 Ali (Seyyid) 121
 Ali (Seyyid, Silistre kaymakamı) 89
 Âl-i Âba 23
 Ali b. Abdullah 43
 Ali b. Muhammed 45
 Ali Çelebi (Seyyid, nakib'ül-eşraf kaymakamı) 88
 Ali evladı 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 56, 57
 Ali Sultan (Seyyid) 119, 120
 Ali Şir Nevâî 20
 Alizade Seyyid Mehmed 113
 Allâme Şeyhi Efendi (nakib'ül-eşraf) 83
 Amasya 21, 60, 103
 Amul 49
 Amul Hasanileri 48
 Anadolu Selçukluları 57, 58, 80
 Ankara savaşı 81
 Ankaravî Seyyid Mehmed Efendi (nakib'ül-eşraf) 81
 Antakya 59
 Antalya 99
 Antep 13, 16, 17, 59, 64, 67, 68, 85, 87, 90, 100-101
 Aral Denizi 57
 Arapgir 59
 Arendonk, C. Van 21, 26, 77, 104, 126
 Asabe 42

asabiyet 32-34, 36
 Aşık Çelebi 20, 76, 81
 Aşıkpaşazade 92, 113, 116, 118
 aşiretler 127, 132-133
 aşure cemiyeti 95
 Atâî 76
 Avasim (Hatay) 59
 ayin-i cem 129
 Ayvansaray 92
 Azerbaycan 53, 55, 94
 Aziz Mahmud Hüdayî 118

Ba

Baba Horasani Kemaleddin 58
 Baba İlyas 118-119, 122
 Baba İlyas-ı Horasani 119
 Babai 55; Babai hareketi 116; Babailer 133
 Bağdat 25, 46, 60, 81, 82, 88, 89, 119
 Bahâ Veled 123
 Bahaeddin (Seyyid) 61
 Bahaeddin Nakşibend (Hâce) 54
 Bahaeddin Veled 123
 Bandırma 97
 Barkan, Ö.L. 64, 73, 92, 93
 Basra 25
 Başmakçızade Ali Efendi 113
 Battal Gazi (Seyyid) 21, 113, 114
 Baudier, Michel 19, 74, 108
 Bayezid I (Yıldırım) 81, 92, 119
 Bayezid II 92, 99
 Bayramoğlu, Fuad 121
 Bed'î-i Besmele merasimi 86
 Beğşehri (Beğşehir) 17, 60
 Behlûl (Seyyid) 120
 Bektaşî 55, 61
 Beldineanu, Irene 133
 Belig 94
 Beni Cafer 51
 Beni Fuleyta bkz. Havaşim
 Beni Hasan 51
 Beni Haşim 23, 33
 Beni Katada 48

Beni Muhanna 48
 Beni Musa 48
 Beni Salih 48
 Beni Tabatabâ 48
 Beni Uhayzir 48
 Beyân b. Se'mân 41
 Beygu, Abdürrahim Ş. 58
 Beğşehir 99, 102
 Bitlis 13, 17
 Bizans 113, 120
 Bosna 113
 Bruinessen, Martin Van 94
 Buhara 54-55, 117-118, 120
 Bulanık 132
 Burhaneddin (Seyyid) 123
 Bursa 68, 81, 97, 117, 118, 120
 Büyük Selçuklu devleti 57

Cafer 41, 44, 47
 Cafer b. Muhammed 51
 Cafer-i Sâdık 128
 Caferiler 51
 Cahen, C. 104
 Celaeddin (Hoca) 59
 Celveti tarikatı 77, 118
 Cem Sultan 21
 Cemel Savaşı (656) 39
 Cengiz Yasası 55
 Chalcondyle 19, 74
 Cidde 51, 52
 Cidde sancak beyliği 52
 Curcan 48
 Cüneyd (Şeyh) 53

Ca

Çendik Medresesi 113
 Çepniler 133
 Çevgandâr (Seyyid) 58
 Çorum 21, 103

Çe

Dâîler 48
 Danişmend Gazi 113

Da

Daru's-siyâde 59
 Darü'l-barb 56
 Dersim 126, 130-131
 Dersimliler 131, 133
 Derviş Cemal Evladı aşireti 133
 Deylem 44, 49
 Deylem Hüseynileri 48
 Dîmetale 103, 119
 Divriği 126, 130
 Diyarbakır 13, 17, 94, 103
 D'Ohsson, Mouradgea 19
 Dölük (Dülük) Baba Zaviyesi 85
 Drama 65
 Dürzü 65
 Düzgün Baba 107

Eb
 Ebu Bekir (Hz.) 54, 123
 Ebu Cehl 35
 Ebu Eyyûb-i Ensâri (Hz.) 100
 Ebu Haşim 43, 44
 Ebu Haşim Abdullah 43
 Ebu Haşim Muhammed 51
 Ebu İshak Zaviyesi 81
 Ebu Mansur 41
 Ebu Müslim 42, 44
 Ebu Numayy (Şerif) 51
 Ebu Süfyan 35
 Ebu Talib 33
 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali er-Rûfâi 60
 Ebu'l-Futuh 51
 Ebu'l-Hayr-ı Rûmî 21
 Ebu'l-Kasım Ahmed b. Muhammed 80
 Ebu'l-Vefa 119, 120, 130
 Ebu's-Seraya 45
 Ebussud Efendi (Şeyhülislam) 23, 66, 100, 104-105
 Edirne 52, 68, 87, 96, 119
 Edirne Vakası 94
 Edirnekapı/Otakçılar 92
 Elak 64
 Elâkı 60, 123
 Eğri Seferi 91

Ehl-i Beyt 23, 41, 42, 43, 44, 47, 50, 76, 77, 91,
 104, 106, 115, 135
 Ehl-i huref 71
 Ehl-i ziraat 71
 Elazığ 130
 El-Hâdi ila'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyn 49
 El-Hasan b. el-Kasım 49
 El-Kasım er-Ressî 49
 El-Kindi 70
 Elvan Çelebi 18, 118-119, 122
 El-Velid b. el-Mugîre 35
 Emevi hilafeti 42
 Emevi-Haşimi ilişkisi 34
 Emeviler 34, 36, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 131
 Emir Ahmed-i Buhari bkz. Emir Buhari
 Emir Buhari 18, 92, 117-116, 120, 122
 Emir Ömer 21
 Emir Sultan 81, 117, 120-121, 126
 Emirci Sultan 122
 En-Nâsır el-Utrûş 49
 Ensâr 37, 38
 Erdebil 53
 Erdebil şeyhleri 53
 Ereğli 63, 65, 87, 102
 Erzurum 13, 17, 58
 Eşrefoğlu Mubârüziddin Mehmed Bey 60
 Eşrefoğlu Rûmî 18, 117
 Eşrefzade 123
 evlad-i Resul 86, 100, 124, 135; ayr. bkz. Ehl-i Beyt
 Evliya Çelebi 19
 Eyüp Medresesi 113
 Eyüp Türbesi 85
 Eyyubiler 80
 Fârabî 70
 Fas 48, 50
 Fatıma (Hz.) 23, 24, 44, 48, 49, 77, 104
 Fatıma Harrak 22
 Fatıma-i Zehra 55
 Fatımiler 23, 48, 79
 Fatih 92

Fazlur Rahman 26
 Fetullah Efendi (Seyyid, nakibü'l-eğraf) 83
 Feyzullah Efendi (Seyyid) 113
 Feyzullah Efendi (Seyyid, nakib'ül-eğraf) 83, 94
 Furat 59
 Filâhiler 50
 Filali şerifleri 48
 Filibe 86, 95, 113
 Filibe nazın 87
 Filistin 87

Ga Galata 83, 97
 Galata kadısı 85, 86
 Gana 48
 Garip Musa 131
 Garip Musa türbesi 126
 Garip Mustafa Baba 127
 Gazan Han 59, 80
 Gazan Mahmud Han bkz. Gazan Han
 Gaziyân-ı Rûm 113
 Gelibolu 97
 Germiyan 118
 Germiyanoglu Medresesi 113
 Geyikli Baba 119
 Geylani 87
 Gilan 49
 Gülmar 89
 Gümüllüne 103
 Gürcü krallar 58

Ha Habeş beylerbeyliği 52
 Hâcegân 55
 Hâcegân tarikatı 54
 Hacı Bayram 117
 Hacı Bayram-ı Veli 121-122
 Hacı Bektaş 61, 119, 121, 118, 120, 126, 130
 Hacı Bektaş el-Horosanî 119
 Hacı Bektaş-ı Veli bkz. Hacı Bektaş
 Hacı İbrahim Sultan 61
 Hacım Sultan 118, 120-121, 124
 Hacım Sultan Zaviyesi (Uşak) 93

Hâdi 44
 Hadi et-Tebrizî (Seyyid) 61
 Hadramut 22, 24, 26, 32, 126
 Haig, T. W. 21
 Halep 68, 79
 Halil Divani (Yağan Paşa, Kırmanlı Seyyid Şerif) 58
 Halil Paşa 65
 Hama 48, 117
 Hamah 87
 Harb b. Ümeyre 34, 35
 Haremeyn 52
 Harezm 55, 56, 57
 Hariciler 39, 42, 43
 Harpurd Sancağı 100
 Harput 13, 16, 25, 68, 100-102
 Harrak 50
 Harran 79
 Harun (Seyyid) 18, 60, 116, 120, 121, 126
 Harun er-Reşid 44, 77
 Harun-ı Veli (Seyyid) 98
 Hasan (Hz.) 23, 24, 39, 40, 50, 77, 79
 Hasan (İmam) 76
 Hasan (Şeyh) 131
 Hasan b. Zeyd 45, 49
 Hasan b. Zeyd el-Alevî 49
 Hasan Çelebi (Bağdadîzade) 89
 Hasan Çelebi (Kunalîzade) 20
 Hasan Efendi (Bağdadîzade) 82
 Hasani şerifleri 50, 51
 Hasaniler 24, 30, 44, 47, 48, 50
 Hasanîyef 95
 haseb 32-34
 Haşim b. Abdümenaf 34, 43, 50
 Haşimi 48
 Haşimi fırkası 43
 Haşimiler 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 50
 Hatice (Hz.) 77
 Havaşim (Beni Fuleyta) 48
 Havaşim etlâlesi 51
 Haydarlık 55, 116
 Hazar Denizi 49, 57

Hazini 122
 Hulû'l-Fudûl 36
 Hıms 48
 Hırka-i Şerif 86
 Hicaz 24, 50
 Hindistan 24
 Hişam 42
 Hoca Ali 53
 Horasan 47, 53, 56, 57, 116, 119-120, 131
 Horosan Erenleri 118, 120, 131
 Hoy 118
 Humeyme 43
 hüccet 15, 25-29, 31, 62-68, 88-91, 95, 102-103
 Hüseyin (Hz.) 23, 24, 40, 41, 42, 44, 50, 77, 79, 119, 122
 Hüseyin b. Ahmed el-Kevkebi 45
 Hüseyin b. Ali 44
 Hüseyin b. Muhammed 45
 Hüseyin er-Rufâi (Seyyid) 97
 Hüseyin Hatibi 123
 Hüseyinler 30, 45, 48, 49, 24 47, 48, 87, 95;
 ayr. bkz. Taberistan Hüseyinleri ve Deylem
 Hüseyinleri

Irak 40, 41, 48, 50, 53, 116-117

İbn Haldun 33, 77
İbn Tabâtabâ 45
İbrahim (Şeyh) 53
İbrahim et-Tennuri (Şeyh Seyyid) 63, 99
İdris b. Abdullah 50
İdris b. Abdullah b. Hasan el-Musanna 48
İdris II 50
İdris-i Bitlisi 19
İdrisi banedanı 50
İdrisiler 48
İlahî-i Simâvi (Molla) 117
İlhaniler 59, 80
İmadeddin (Şeyh Seyyid) 117
İmâduddin Zengi 79
İmam Cafer Buyruğu 134

İnalçık, Halil 72, 97
İran 24, 25, 48, 53-55, 94
İsbât-ı neseb 65
İshak Paşa Medresesi 113
İsmail (Şah) 53
İsmail Belig 120
İsmail H. Bursevi 125
İsmâili 47
İsmaililer 48
İsnâ-âşeriyye 47
ispat-ı neseb 90
İstanbul 52, 85, 87, 95, 97, 118
İstanbul kadısı 86
İzniklî 97
İzzeddin Keykavus II 133

Kâbe 86
Kadın soyunun kabulü 26
Kadiri tarikatı 18, 115, 117
Kahire 84, 87
Kalenderilik 115, 116
Kalmamsır 131
Kam 129
Karahanlı 19
Karaboyunlu Türkmen birlikleri 53
Karaman 63, 87, 97, 133
Karaman vilayeti 121
Karamanlılar 60
Karamanoğulları 98
Karlıova 132
Karmatiler 50, 51
Kars 13, 17
Kasım b. Muhammed 48
Kasım Ressi 48
Katada b. İdris 51
Katip Çelebi 71
Kayseri 113
Kayseri 13, 16, 17, 28, 59, 63, 84, 99, 109, 113
Kelâr 49
Kerbela 40, 41, 46
Keşmirizade Efendi (nakib'ül-esraf) 85, 86

Ka

Keykavus b. Kabus 19
 Kınalızade Ali 19, 71
 Kinnisrin 59
 Kırım hanları 85
 Kırkkilise 66, 68
 Kıvameddin Yusuf 82
 Kittani şerifleri 48
 Konya 13, 16, 17, 59, 61, 66-68, 99, 101, 122
 Koyun Baba 92, 119-120, 126
 Koyun Baba Zaviyesi (Çorum) 93
 Köprülü, Fuad 53, 55, 61, 92, 129
 Kubbe-i Hümayun 85
 Kudüs 118
 Küfe 40, 45, 49
 Kureys 34, 35, 37, 38, 125
 Kureysanlular aşireti 133
 Kübrevi tarikatı 117
 Kübrevilik 117
 Küpe Dağı 121
 Kütahya 113

La Ladik 60
 Lami Çelebi 117
 Larende 17, 87, 106

Ma Mağrib 47-48, 50, 94
 Mağrib-i Akad 50
 Mahmud (Seyyid) 116
 Mahmud (Seyyid) 81
 Mahmud (Şeyh, Rumiye Şeyhi) 94
 Mahmud Efendi (Hâce) 92
 Mahmud Efendi (Seyyid) 84
 Mahmud Hayrani (Seyyid) 60-61
 Mahmud I 85
 Mahmud II 85
 Mahmud-ı Fâğnevî (Hâce) 118, 122
 Mahzûm 35
 Mala 34
 Malatya 13, 17, 21, 59, 106, 128, 130-131
 Malûlzade Efendi (nakib'ül-eşraf) 83
 Mahulzade Seyyid Mehmed 113

Manisa 89
 Mansur (Halife) 44
 Mansur (Seyyid) 85, 122
 Mansur el-Belhi (Seyyid) bkz Mansur (Seyyid)
 Maraş 17, 85
 Mardin 13, 16, 17, 101
 Mavaraünnehir 54-57
 Mâverdi 70, 80
 Medine 37, 39, 40, 44, 48, 50, 65, 93, 97, 119,
 121; ağaları 52; kadıları 52
 Medine-i Mülnevver 86
 Mehdi 44
 Mehmed (Seyyid) 61
 Mehmed (Seyyid, eâdatçavuşu) 91
 Mehmed Efendi (Seyyid, nakib'ül-eşraf) 82-83
 Mehmed III 85
 Mehmed Kamil Efendi (Seyyid, nakib'ül-eşraf) 85
 Mehmed Tayyib Baba III 121
 Mekke 34-35, 38, 40, 45, 48, 50-51, 93, 118-119;
 emirleri 52; emirliği 51; kadıları 52; şerifleri
 51; şeyh'ül-haremliği 52
 Melik Ahmed 114
 Melik Dânişmend Aluned Gazi 21
 Melik Eşref Şaban 77
 Mélikoff, Irene 129
 Memlûkler 22, 51, 77, 80
 Memun (Halife) 77
 Mercûmek Ahmed 19
 Mevali 41
 Mevlana Celaleddin 61, 122
 Mevlây Muhammed b. Şerif 50
 Mevlevîlik 116, 117
 Mısır 22, 48, 51-52, 77, 87; Hıdivi 84
 Midilli 102
 Mineyik 130
 Mirzâ Mahdûm (nakib'ül-eşraf) 82
 Moğal baskısı 116
 Moğol dönemi 53
 Moğol istilası 55, 57, 131
 Mora 65; seferi 64
 Mu'tasım (Halife) 45

Mu'temid (Halife) 45
Muaviye 36, 39, 40, 127
Mudanya 97
Muhâcirün 37, 38
Muhammed (Hz.) 23-24, 33, 35-40, 42-46, 48, 50-51, 54-56, 77, 104, 106, 114-115, 118, 120-121, 124, 127, 129-131, 135
Muhammed b. Abdullah (Sultan) 22
Muhammed b. Abdullah b. Tâhir 49
Muhammed b. Ali 43
Muhammed b. el-Hanefiyye 24, 41, 43-44, 55
Muhammed b. İbrahim 45
Muhammed b. Kasım 45
Muhammed b. Zeyd 49
Muhammed ed-Dibâc 45
Muhammed el-Bâkir 41, 58
Muhammed en-Nefzî'z-Zekîyye 44
Muhammedi Nûr 47
Muhtar es-Sakafî 41
Muhterem Efendi (nakib'ül-eşraf) 82, 84
Murad I (Hüdavendigâr) 98, 118
Murad II 19, 81
Murad IV 94
Murad Paşa evkafî (Şam) 97
Muradiye Medresesi 113
Musa Kâzım (İmam) 45, 47, 54, 118, 130
Mustafa (Seyyid, sâdat çavuşu) 91
Mustafa Ali (Gelibolulu) 18, 122
Mustafa II 94
Mustafa III 85
Mustafa IV 85
Musul 79, 95
Mutayyebun 36
Müstain (Halife) 49
mütesecyid 8, 15-16, 61-62, 64-65, 67-69, 83, 87-90, 95-96, 103
Na nakibü'l- eşraf 15, 24, 25, 29, 30, 31, 62-63, 65, 136; **kaymakamı** 15, 66, 86-87
Nakşibendi 54-55, 92, 94, 117
Nâsır (Seyyid) 120

Nasr 46, 54
neseb 26-27, 32-34, 36-37, 39, 47-48, 51, 57-58, 61, 63-68, 74, 76, 80, 90, 94-95, 117-118, 123, 125, 131, 135, 146
nesl-i Resûl 122
Niebuhr, C. 19, 24
Niğbolu 103
Niğde 17, 102
Niksar 21
Nimetullah Veli (Seyyid)
Nimetullahilik 54
Nimetullahiye tarikatı 53
Nizamüddin Şâmî 55
Nizamülmülk 19, 57, 70
nur 46, 47,
 ayr. bkz. Muhammedi Nûr
Nurbahşilik 54
Nurbahşiye tarikatı 53
Nureddin (Seyyid) 60
Nureddin Alparslan (Seyyid) 117

ocaklar 129-130
Olivier, G.A. 19, 104
on iki imam 45, 47 **ayr. bkz. İsnâ-âşeriyye**
on iki imam Şiîliği 53
Orhan Gazi 118
Oruç Beğ 116
Osman (Hz.) 23, 38, 39
Osman b. Affan (Hz.) bkz. Osman (Hz.)
Osman el-Cîlî (Şeyh Seyyid) 117
Osmanlık 21, 119

Önder, M. 59
Özbekler 54

Pasinler 58
Peçevi 94
Pir Mehmed Efendi 98
Pir Sultan Evladi aşireti 133
Piri Paşa Medresesi 113
Pulaha, S. 73

Öc

Ön

Pa

- Ra** Ravza-yı Şerif 124
 Ressiler 48
 Resideddin (vezir) 59
 Rûbîlik 60, 115, 117
 Ricaut, Paul 19, 104, 107
 Rodosçuk 97
 Rum Abdalları 118, 121 ayr. bkz. Abdâlân-ı Rûm
 Rusçuk 64
 Rûyân 49
 Rûstem Gazi (Seyyid) 119, 121
- Sa** Sa'da 48
 Sa'di şerifleri 48, 50
 sâdat çaவுளları 91
 Sâdat nazır 82
 Sadeddin (Hoca) 59
 Sadık Viđani 117
 Sadreddin (Şeyh) 53
 Sadreddin Yusuf 58
 Safeviler 53-54, 82, 94, 125
 Safiyyuddin (Şeyh) 53
 sahihu'n-neseb seyyidleri 61
 Said Efendi (nakib'ül-eşraf) 91
 Sakıfetu Beni Saide 38
 Salih (Şeyh) 117
 Salih Paşa (Cezayir Beylerbeyi) 94
 Sâlmâni emirleri 49
 San'a 74
 Sandıklı 95
 Sarı Saltuk 21, 113-114, 133; Alevleri aşireti 133;
 Zaviyesi (Edirne ve Kaligra) 93
 Sancık, Murat 22
 Sayram 55, 115
 Sehi (Edirneli) 20
 Selaniki 86
 Selçuklu 14, 19, 58-59, 70
 Selçuklu Türkiyesi 58
 Selim I (Yavuz) 51, 131
 Selim II 100
 Selim III 85
 Selmân-ı Fârisî 23
- Serjeant, R.B. 22, 26, 74
 Seydiköy (İzmir) 93
 Seydiler (Afyonkarahisar, Antalya) 93
 Seydişehir 18, 60, 98-99
 Seydişehri (Konya) 93
 Seyhun 55
 Seyitgazi (Eskişehir) 93
 Seyrekâde Yûnus Efendi (nakib'ül-eşraf) 83
 Seyyid Abdullah Zaviyesi (Alaşehir) 93
 Seyyid Ahmed Vîrani (Kağızman) 93
 Seyyid Ahmedli (Anıma) 93
 Seyyid Alevi Mescidi 59
 Seyyid Ali Sultan Zaviyesi (Dimetoka) 93
 Seyyid Gazi 124
 Seyyid Halil Zaviyesi (Kayseri ve Harput) 93
 Seyyid Harun Vakfı 98
 Seyyid Hasan (Diyarbakır) 93
 Seyyid Hasan Zaviyesi (Beyşehir) 93
 Seyyid Nattâ 81
 Seyyid Yusuf Hüseyni Alevi Mescidi 59
 Seyyide ve Şerifeler 25-31, 62, 139-140
 Seyyidler (Kayseri) 93
 Seyyidler Hanlık'ı 60
 Siffin 43; Savaşı (657) 39
 Silistre 100, 103
 Siliöri 97
 Sinan Çelebi (Seyyid, nakib'ül-eşraf kaymakamı)
 88, 90
 Sivas 13, 17, 21, 59, 103
 Sudan 48
 Sultan Ahmed Camii 86
 Sultan Hazır 126
 Sultan Süleyman Vakfı 97
 Suriye 35, 42, 43, 44, 48, 50, 87
 Sus 59
 Sührverdilik 117
 Süleyman b. Davud b. Hasan el-Musanna 48
 Süleyman b. Surad 41
 Süleyman Çelebi (Seyyid, nakib'ül-eşraf kay-
 makamı) 90, 109
 Süleyman I (Kanuni) 92

Süleymaniler 48
Sünnilik 14, 49, 53, 54, 127

Tursun Beğ 19
Türkistan 55-56; Zaviyesi 60
Türkler 54, 55, 56, 57, 60, 61
Türkmen babaları 129, 133
Türkmenler 54

Ubeydullah Ahrar (Hâce) 117, 118
Uluğ, Naşit 107, 126
Urmiye 94
Ustundâriyye 49
Usûl (Seyyid) 120
Uzunçarşılı, İ.H. 22, 107

Ümeyre 34
Ümeyye b. Abdüşşems 34
Ürdün 50
Üsküdar 83

Vaglieri, Laura V 38
Varto 132
Vazzani şerifleri 48
Vefâilik 115, 116, 119
Vehhabiler 51
Veli Baba 119
Velid I 43

Wellhausen, Julius 38
Winter, Michael 22

Yafî'î 26
Yağın Paşa bkz. Halil Divani
Yahya (İmam) 49
Yahya b. Abdullah 44
Yahya b. Ömer 49
Yahya b. Zeyd 41
Yahya Efendi (nakib'ül-cıraf) 83
Yemen 25, 32, 48, 49, 126
Yesevilik 54, 116; ayr. bkz. Ahmed Yesevi
Yezid 40
Yoros kazası 95
Yusuf el-Hemedânî (Hâce) 54, 55

Ub

Um

Va

We

Ya

Yusuf Has Hâcib 57, 70

Yücel, Y. 73

Za

Zazalar 130-131

Zenc isyanı 45

Zeyd 41, 47, 49

Zeydi devleti bkz. Aleviyye

Zeydi Şiîliği 49

Zeydîler 47; ayr. bkz. Tabaristan Zeydileri ve
Sa'na Zeydileri

Zeydilik 49-50

Zeynelabidin (îmam) 130

Zeynelabidin (Seyyid) 81

Zübeyrler 43

“... İslam toplumu, 7. yüzyılın son çeyreğinde geri dönüşmeyecek bir değişimin içine girdi. Kureyş aşiret federasyonunun üyesi Ümeyye Oğulları, ... 661 yılında ... siyasal otoriteyi tekrar ele geçirdiler. Muaviye b. Ebi Süfyan'ın politik entrikalarıyla baş edemeyen dördüncü “Râşid” halife Hz. Ali, “Hakem olayı” ile, siyasal bir hata işleyerek yetkisini tartışılır hale getirdi ve sonuçta devretmek zorunda kaldı... Bu son nokta, İslam toplumunun ... inanç yapısını da derinden etkileyerek onu üçe böldü: Hariciler, Şiiler ve Sünniler... Ümeyye Oğullarının ilk saltanat yılları, yine entrikalar ve kanlı olaylarla geçti. Hz. Ali'nin büyük oğlu Hasan ... zehirlenerek öldürüldü. Muaviye'nin oğlu Yezid ise ... küçük oğul Hüseyin'i ve ailesinden çoğunu Kerbelâ'da trajik bir şekilde katletti... İslam toplumu, Hz. Ali'nin İslam içindeki yerine bakış itibarıyla iki ana kesime bölündü. Bu kesimlerden genel olarak Şiilik (Şia) diye bilinen birincisi, onu inançlarının merkezine oturttu... diğeri ise, ona Peygamber'in en yakın akrabası ve ilk İslam büyüklerinin en önde gelenlerinden biri ve “Râşid Halifeler”in dördüncüsü olarak bakıyordu... Bununla beraber, her iki çevrede de Hz. Ali'nin iki oğlunun, daha genel bir ifadeyle Peygamber'in soyundan gelenlerin, zamanla Araplar'ın eski soy asaletine verdikleri özel önemin

bir anlamda yeniden dirilişi idi. Böylece Peygamber'in ... kadın üzerinden devam eden soyunun, İslam toplumları içinde ayrıcalıklı bir konum kazandığı görüldü. Bu belki, Peygamber soyunun uğratıldığı haksızlıkların ve yaşadığı trajedinin karşılığı olarak Müslümanların onlara ödediği bir çeşit kefaretti. Her hâlıkârda, istisnasız bütün İslam devletleri Seyyid ve Şerif ... denilen bu soyu hem siyaseten, hem dinen her zaman saygın tutmaya olabildiği ölçüde riayet ettiler... Rüya Kılıç... İslam tarihinin ortaya çıkardığı bu ilginç “kutsal soy aristokrasisi”nin Osmanlı çağına ve sahasına yansıyan macerasını, öne çıkan bütün yönleriyle önümüze koyma imkânını başarıyla yakalayabilmiştir...”
Ahmet Yaşar Ocak

TARİH VE COĞRAFYA Dizisi



Kitapyayinevi

ISBN 975-8704-93

